NUOVO SAGGIO

SULL'

ORIGINE DELLE IDEE

OVVERO

RICERCHE SULLA QUESTIONE

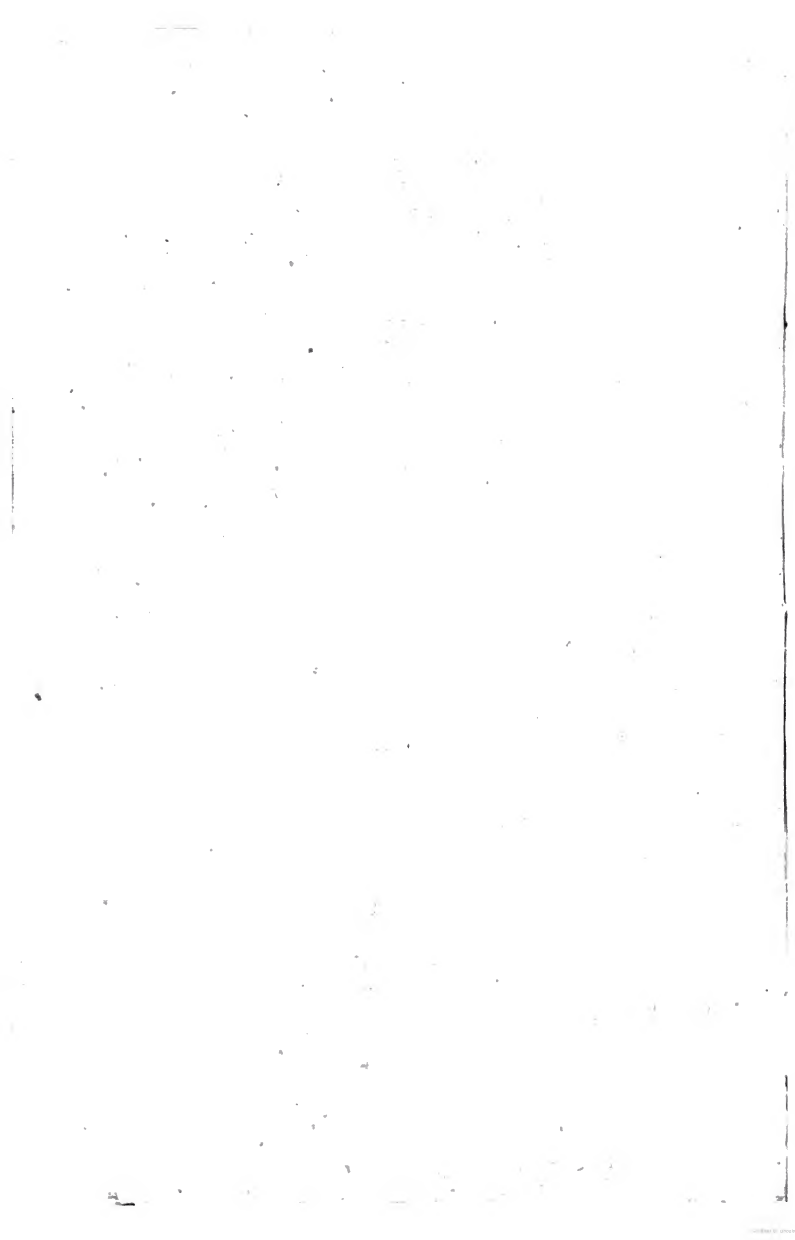
SE V'ABBIA NULLA D'INNATO NELLA MENTE UMANA,
E SE V'HA, CHE COSA CIÒ SIA.

VOLUME II

CHE CONTIENE LE OSSERVAZIONI SOPRA I SISTEMI
DI PLATONE, ARISTOTELE, LEIBNIZIO E KANT.

ROMA

DALLA TIPOGRAFIA SALVIUCCI

MDCCCXXIX.

NUOVO SAGGIO

SULL'

ORIGINE DELLE IDEE.

SEZIONE QUARTA

TEORIE FALSE PER ECCESSO, CIOÈ PERCHÈ ASSEGNANO ALLE IDEE UNA CAGIONE SOVERCHIA.

Fin qui io ho favellato de' sistemi di que' filosofi che non ci hanno saputo indicare una cagion sufficiente del fatto delle idee. Ora debbo parlare di quelli che hanno assegnato alla spiegazione di questo fatto rilevantissimo una cagione soverchia. I primi avvisandosi di spiegare l'esistenza delle idee troppo più agevolmente che fare non si poteva, hanno dato a vedere manifestamente di non esser penetrati abbastanza dentro a quella difficoltà che rende questo problema filosofico tanto difficile e forte (1) : i secondi traendo fuori delle laboriose invenzioni per superarla, mostrarono certo d'averla assai bene veduta, ma non fu-

(1) Sezione II.

rono così felici, che riuscissero a rinvenirne la più semplice e più naturale soluzione. Sì l' una che l'altra di queste due classi di filosofi mancarono nel metodo; i primi contro l'uno de' due principj da me assegnati al medesimo, i secondi contro l'altro (1); cioè i primi mancarono di difetto, di eccesso i secondi. Tra questi, innanzi a tutti gli altri, mi si offre un rarissimo ingegno, Platone.

CAPITOLO I.

PLATONE E ARISTOTELE.

ARTICOLO I.

DIFFICOLTA' DEL PROBLEMA DELL' ORIGINE DELL' IDEE PROPOSTA DA PLATONE.

Platone vide e sentì bene addentro la difficoltà che incontra chi prende a spiegare con un ragionamento esatto la generazione delle nostre idee.

Per accertarcene, basta richiamarci alcuno de' molti passi che si trovano ne' suoi bellissimi dialoghi, ne' quali la difficoltà da me proposta circa l' origine delle idee, viene presentata in modo

(1) Sezione I, cap. I.

luminoso e poco dissimile in sostanza da quello nel qual io la ho esposta.

Ecco uno de' passi più celebri al nostro uopo.

Menone di Tessalia, amico di Aristippo larisseo, e seguace della filosofia prosontuosa de' sofisti tessali, si fa a ragionare con Socrate, che professava di non saper nulla fuori per avventura questo solo, di far osservare altrui le difficoltà che contenevano in se le questioni filosofiche anche più ovvie; e qui ben presto corre in mezzo il nodo della difficoltà di che favelliamo. Il dialogo che succede fra Menone e Socrate è il seguente.

Avendo questi detto di non sapere la definizione della virtù, ma di volerla investigare, Menone gli fa la seguente obbiezione: " In che mo-
,, do vorrai tu, o Socrate, ricercare ciò che al tut-
,, to ignori? come ti puoi tu rappresentar ciò
,, che ricerchi, se al tutto nol conosci? o se tu
,, ti abbatti per avventura in questa cosa da te
,, cercata, onde riconoscerai esser dessa quella
,, appunto che cerchi, perfettamente sconoscen-
,, dola,,? A cui Socrate rispondendo fa rilevare tutta la forza dell' obbiezione probabilmente non sentita da Menone stesso: " Intendo il tuo
,, pensiero, o Menone, egli soggiunge. Ma t'ac-

,, corgi, di grazia, che argomentazione pervi-
,, cace abbi tu pur ora recato in mezzo? cioè,
,, tu vieni con questo a dire che l' uomo non
,, può far ricerca nè di ciò che conosce nè di
,, ciò che ignora. Di vero, se già lo conosce,
,, non ci ha uopo ricerca. Se non lo conosce,
,, nol potrà investigare giammai, perch' egli pur
,, non sa che cosa si voglia investigare ,, (1).

Questa difficoltà in fatti era fortissima: e a chi consideravala con attenzione, essa dovea mostrar la necessità che v' è in qualunque ricerca di conoscere in parte la cosa cercata, ed in parte di disconoscerla: giacchè se non la si conoscesse menomamente, non si potrebbe far di lei veruna ricerca; conciossiachè è assurdo che altri cerchi e non

(1) S. Agostino tratta sottilmente questa difficoltà nel lib. X della Trinità, e conchiude: " Quilibet igitur studiosus, ,, quilibet curiosus non amat incognita etiam cum ardentis- ,, simo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim jam *ge-* ,, *nere* notum habet quod amat, idque nosse expedit etiam ,, in aliqua re singula; vel in singulis rebus quæ illi non- ,, dum notæ forte laudantur fingitque animo imaginariam ,, formam qua excitetur in amorem ,,. Questa seconda via per la quale desideriamo talora di conoscere ciò che è incognito, suppone in noi sviluppo di facoltà e cognizioni acquistate. Ma la prima via per la quale desideriamo di conoscere in particolare ciò che conosciamo *in genere*, può condurci fino all' origine di tutte le nostre cognizioni, il che si farà chiaro più innanzi.

sappia punto nè poco che cerchi; nè il nostro desiderio può recarsi in un oggetto compiutamente ignorato, nè la nostra azione può tendere in un oggetto di tal fatta che per noi non esiste, poichè ci è perfettamente incognito. D'altro lato, se si conoscesse pienamente quel vero che si ricerca, nol si cercherebbe in modo alcuno, perocchè la nostra mente già lo possederebbe.

La riflessione adunque che faceva Menone, e di cui Socrate volle rilevare avvedutamente tutta la forza, era solida, e conduceva a questo risultato: " L'uomo colla sua mente non può ri-,, cercare nessuna cosa la quale non gli sia parte ,, incognita, e parte cognita ,,.

Si osservi prima di tutto la diversità che passa fra il cercare qualche cosa reale per averla, e il cercare qualche verità per conoscerla.

Quando si cerca un amico smarrito in fra la calca del popolo, od un arredo dimenticato in qualche angolo della casa; allora la difficoltà proposta non ha luogo. L'amico o l'arredo si può conoscere perfettamente, e tuttavia ricercarlo. Il discorso di Menone cade sopra le verità che si investigano, che è quanto dire, che si cercano per conoscerle: il possederle qui non è cosa distinta dallo stesso conoscerle, ma è il conoscerle medesimo: quindi ha origine la difficoltà di spiega-

re come si possano cercar quelle verità senza conoscerle, o conoscendole, a qual fine si cerchino.

In somma un simigliante discorso conduceva ad ammettere qualche cosa in mezzo fra il conoscere perfettamente, e il perfettamente ignorare: e in questa cognizione media della cosa cercata, in questa cognizione mista di luce e d'oscurità, di tanta luce che basta a far riconoscere ciò che si cerca, e ravvisare la cosa cercata quando ad essa l'uomo si scontra, e di tanta oscurità che rende necessario di ricercar la cosa per poter dire con verità di conoscerla, doveva consistere la soluzione di tale difficoltà.

ARTICOLO II.

SOLUZIONE PLATONICA DELLA DIFFICOLTA'

Socrate in fatti per trarsi d'impaccio ricorse appunto ad una scienza di mezzo, e la trovò in una cognizione da noi dimenticata nascendo.

Per render probabile la sua dottrina egli si appoggiava ad un fatto: cioè al fatto, che esiste talora nell'uomo una cognizione, senza ch'egli se ne ricordi, e quasi direbbesi assopita: la quale si sveglia e si richiama in atto immantinente che gli oggetti della medesima sieno presentati di nuovo alla nostra attenzione. Allora l'uomo si risovviene di

averli altre volte conosciuti, il che è un dire che li riconosce per quelli appunto che aveva smarriti nella memoria, nella quale altre volte erano stati ricevuti. Ora Socrate applicò l'osservazione di questo fatto, che accade giornalmente a ciascuno, alla difficoltà propostagli; e credette di aver con esso trovata una sufficiente spiegazione della medesima. Il suo ragionamento per tal modo riducevasi a questo: " Io osservo che v'ha una scienza ,, nell' uomo obliterata, ed una scienza attualmente presente nella memoria. Di questa non ,, si può dare ricerca alcuna, perchè attualmente la conosciamo: ma possiamo bene investigar quella prima, perchè ci rimane una rimembranza generale di essa, la quale se non ,, ci appaga, ci basta però per guidarci ad investigare più pienamente ciò che dalla nostra memoria fu scancellato, e a far risuscitare in ,, essa quegli spenti vestigi. Se adunque questo ,, ci avviene giornalmente; or supponiamo di portar con noi fino dalla nostra nascita una cognizion delle cose non attuale, ma solo in potenza, simile a quella che ha l'uomo allorchè dopo ,, avere appreso alcuna cosa, l'ebbe dimenticata, ,, ma non tanto che rappresentandogliela non gli ,, sovvenga d' averla pur altra volta avuta. Con ,, questa sola supposizione, la quale s'appoggia ad

„ un fatto della comune esperienza, si rende
„ chiaro siccome l'uomo fino dai suoi primi mo-
„ menti dimostri un desiderio vivissimo che lo so-
„ spinge dietro alla ricerca delle verità, e com'egli
„ ritrovandole le riconosca per quelle ch' egli
„ avidamente ricerca, e se n'appaghi siccome
„ dell' oggetto appunto de' suoi desiderj „.

Questa ipotesi che proponeva Socrate, era, non ha dubbio, ingegnosamente trovata, e sodisfaceva a pieno alla difficoltà recata in mezzo da Menone. Ma non si fermava qui quel solenne dialettico: e la spiegazione proposta veniva da lui rinforzata con delle altre osservazioni, con degli altri fatti.

Una di queste osservazioni era quella del giovanetto non ancora istruito dagli uomini in qualche disciplina. Egli faceva venire a se un di questi giovanetti, e avvedutamente l' interrogava per modo, che quella serie d'interrogazioni ben connesse insieme, traeva naturalmente dalla bocca di lui delle verità geometriche prima facili, e poi anche difficili. Con questo metodo, tenendosi Socrate al semplice interrogare, poteva dir con verità di non insegnar mai nulla al giovanetto; perocchè veramente egli non gli diceva mai: la cosa è così; ma ciò lasciava dire a lui medesimo; ed egli si contentava di fargli l'interrogazione senza

più. Del quale esperimento conchiudeva che traendo in tal modo dalla bocca del giovane delle verità che quegli non avea pur mai udite da uomo alcuno, conveniva dire, che il fanciullo aveva quelle verità in se medesimo: ma che essendo in lui da prima in un cotale stato di assopimento, null'altro si richiedeva, fuor solo, che alcuno lo scotesse, e conducesse la sua attenzione di bel nuovo in su quelle verità quasi abbandonate e dimentiche, e così lo aiutasse a rivocarlesi nella memoria.

E il fatto che Socrate proponea da spiegare, certo non poteasi negare da chicchessia; perocchè 1.° era verissimo che il giovanetto non avea imparato da alcun uomo quelle verità che proferiva, 2.° ed era altresì verissimo ch'egli, venendo interrogato in acconcio modo, sapea trovar da sè quelle verità, senza che nessuno del mondo gli dicesse affermatamente che quelle cose stavano così.

Ora poi chi attentamente considera il fatto che propose Socrate da spiegare, vedrà che in altre parole si riduce al seguente.

Il giovanetto, quand'io lo interrogo con una serie d'interrogazioni acconce all'uopo, mi risponde bene anche sopra ciò che non gli fu detto da uomo vivente: dunque questo giovanetto

possiede (ecco l'unica conseguenza rigorosa che indi si potea cavare) la facoltà di giudicare. Il fatto di Socrate si riduce dunque a spiegare come l'uomo abbia in se la facoltà di giudicare, cioè la facoltà d'aver de' giudizj anche sopra ciò, che viene a cader per la prima volta sotto i suoi sensi, sopra ciò che mai egli pria non conobbe.

Per ispiegar questo fatto, o convien dire che i giudizj sopra quelle cose siono stati a lui comunicati da altri uomini, il che è escluso dall'ipotesi, o pure che egli ha, nascendo, qualche cosa dentro di se ond'egli può attingere que' giudizj (1) e in somma, secondo la frase di Agostino, ha un *naturale giudicatorio* (2). Ora Socrate per ispiegar questo fatto pone che que' giudizj o quelle verità sieno esse medesime innate, ma obliterate: ed in questo modo coll'ammettere innate le idee a cui que' giudizj si riferiscono, spiegava, se non vera, certo pienamente, un fatto così singolare.

(1) Un giudizio non è che una proposizione interiore, una verità in somma.

(2) *De libero arbitr.* L. II, c. X.

ARTICOLO III.

LA DIFFICOLTA' VEDUTA DA PLATONE È NELLA SOSTANZA LA DIFFICOLTA' STESSA DA ME PROPOSTA.

Or bada: la difficoltà incontrata da Platone nello spiegare l'origine delle idee, non è essa appunto la medesima che fu da me proposta, e che ridotta agli ultimi suoi termini, si riduce a dimandar finalmente " come sia possibile nell'uo-
,, mo la facoltà di *giudicare*, giacchè le idee
,, acquisite non s'acquistano che mediante un giu-
,, dizio,, ?

La differenza sola fra il modo ond'io ho proposta la difficoltà, e il modo onde l'ha proposta Platone, sta nell' essermi io ristretto a dimandare la spiegazione del primo fra tutti i giudizj che fa l'uomo quando prima adopera le sue facoltà intellettuali; mentre Platone propose la difficoltà troppo più estesamente, sembrando a lui che la difficoltà stessa sussista per tutti i giudizj anche posteriori al primo.

E ciò nacque, per non aver Platone bene osservato la connessione che hanno in fra loro le idee, o le verità, e perciò stesso i giudizj. Io fo

osservare, che questa connessione è cotale, che quando altri sia giunto a spiegare il primo de' giudizj che l'uomo fa, tutti gli altri da quello dipendono interamente, e non ammettono più difficoltà alcuna. In fatti il nodo della questione sta tutto in sapere come si può fare quel primo giudizio col quale s'acquista la prima idea (giacchè ogni idea acquisita è l'effetto d'un giudizio), ove non s'abbia qualche idea precedente non acquisita. Ma dove supponiamo un'idea sola precedente e innata, la possibilità del primo giudizio è spiegata: e medesimamente rimane spiegata la possibilità d'acquistare altre idee, le quali servono ad altri giudizj, e via così: in somma allora si vede nell'uomo come esista la facoltà di giudicare, che è la medesima che la facoltà di ragionare.

Ma di questo difetto nel ragionamento di Platone più ampiamente ragioneremo. Ora mi cale, che il lettore osservi, quanto bene Platone s'accorse, che tutta la difficoltà nello spiegar l'origine delle idee consisteva alla fine nello spiegar l'esistenza in noi di una potenza capace di produrle, nell'impossibilità cioè d'immaginare la ragione priva d'idee.

Per convincersi maggiormente che l'ateniese filosofo sentì assai bene questa difficoltà, si consideri com'egli seppe ben conoscere la natura del pen-

siero. Il faceva consister tutto in far de' giudizj o de'ragionamenti con noi medesimi: " Per me il pen-
,, siero, egli dice nel Teeteto, è il discorso che lo
,, spirito tiene a se stesso ,,. Per questo la ragione, o la facoltà di pensare, veniva da Platone chiamata anche discorso o parola nè solo da Platone, ma questo valore della parola greca λογὸς era intimo nella greca favella, e sembra essere un sentimento del senso comune il concepir in tal modo il pensiero umano, e se fosse necessario, non sarebbe difficile a dimostrare che tal maniera di concepirlo non pur era de' popoli greci quando cominciarono a filosofare, ma veniva da una tradizione antichissima e comune a tutti gli orientali. Nè v'è cosa più vera e più naturale, che il concepir l'uomo che pensa, come quegli che dice qualche cosa a se stesso, che pronuncia una parola. Il dire poi qualche cosa a se stesso, il pronunciare una parola interiore, non è che fare un giudizio, non è che un affermare o un negare a se stesso qualche cosa. Il pensiero adunque comincia con un giudizio: un giudizio è il primo atto che fa l'uomo colla sua facoltà di pensare: con un giudizio è che l'uso della ragione si schiude; e l'errore fondamento delle Logiche e delle Psicologie moderne è di mettere nel primo luogo le idee acquisite, e di parlare della facoltà di

formarsi le idee come anteriore e indipendente dalla facoltà di giudicare (1).

(1) Un sintomo dell' errore che talor s'asconde in una dottrina ricevuta, si è l'incertezza del parlare degli scrittori, e la sollecitudine eccessiva di giustificarla mediante alcune sottilità d'ingegno. Ciò mostra la lor titubanza, e come nel fondo della loro coscienza mormori una voce che gli avvisa dell' errore nascosto, il quale, se a lei avessero cuore di porger gli orecchi, ritroverebbero.

Non c'è forse dottrina filosofica più ricevuta di quella che mette le operazioni dell' intelletto umano nell' ordine seguente, 1.° idea 2.° giudizio 3.° raziocinio: e non ce n' è forse altra, nell'esposizione della quale si trovi, leggendo gli autori, il sintomo indicato più manifesto.

Ho fatto già osservare nel primo volume, come al tempo di Bossuet v'erano alcuni che dubitavano della giustezza di quell' ordine (facc. 331.); e come Fortunato da Brescia (facc. 89, 90) per evitare la difficoltà che pur sentiva averci in tal dottrina, ebbe la prudenza d'aggiungere alla definizione dell' idea espressamente la clausola " ch' essa per esser tale non dovea contenere alcun giudizio ,, : quasichè l'idea potesse cessar dal racchiudere ciò, che realmente racchiude, perchè un filosofo caccia quanto racchiude fuor dalla definizione ch' egli ne dà.

Poichè tutti questi segni che danno gli autori d'essersi accorti degli errori, sono preziosi, conciossiachè convertono i filosofi che hanno sbagliato in altrettanti testimoni della verità, e fanno vedere quanto esteso sia il dominio di questa sopra gli uomini, gioverà ch'io accenni qui lo sforzo che fece il Volfio per conservare alle *nozioni* il posto che vien loro comunemente assegnato, di costituire cioè la prima operazione dell' umano intelletto.

Il Volfio non sentì la forza della sentenza di Platone che " il pensiero non è che un discorso interiore ,,.

Che se il giudizio è la prima operazione dello spirito nostro, e se perciò questa operazione

Egli dunque distinse fra la nozione pensata solamente dall' intelletto che chiamò *cognizione intuitiva*, e la nozione stessa espressa con parole o con segni che chiamò *cognizione simbolica*. E disse che " nella *cognizione simbolica* la „ prima operazione dell' intelletto (la nozione colla sempli- „ ce apprensione) si confondeva colla seconda „ (*Psycol. Ration.* § 398); ma che così non avveniva nella *cognizione* puramente *intuitiva*. Questa distinzione non è che un effugio della difficoltà. Poichè, quando io esprimo in parole una nozione, ond' è che io debbo esprimerla colla forma di un giudizio? Sono io costretto ad esprimere nelle parole più che non si contenga nelle idee? In tal caso, se nelle parole io metto qualche cosa che nelle idee non si contiene, io vengo ad adoperar de' vocaboli privi di significato (cioè di corrispondenza nella mente); e questo sarebbe cadere in un assurdo *nominalismo*. A ragion d'esempio, volendo io esprimere la mia nozione del triangolo, dirò: " il triangolo *È* una „ figura di tre lati „. Ora il verbo *È*, che esprime l'esistenza possibile del triangolo, non è già una mera parola, ma ha qualche cosa di corrispondente nella mia mente, la nozione stessa percepita come cosa diversa da me.

Ma, dice il Volfio, " il vocabolo *È* non indica solamen- „ te che si riguarda il triangolo come un cotal soggetto, „ ma ben ancora esprime la inesistenza de' tre lati in que- „ sto soggetto. Ora la cognizione semplicemente intuitiva non „ considera questo nesso: con essa si rappresentano quelle „ qualità che in qualche cosa si trovano come diverse fra „ se, e diverse dalla cosa nella quale stanno (*Psyc. empir.* „ § 331). All' incontro nella *cognizione simbolica* forz' è „ esprimerle congiunte ed inesistenti nel soggetto: questa „ dunque inchiude un giudizio, ma non quella „.

non fu preceduta da un'altra colla quale noi ci siamo potuti acquistar delle idee; forz'è conve-

Su questo ragionamento di Volfio mi si permetta di fare le seguenti osservazioni.

1.° Nego che il vocabolo *È* abbia, nella proposizione arrecata, quella forza che gli attribuisce. La proposizione " il ,, triangolo è una figura di tre lati ,, equivale perfettamente a quest'altra " ciò che io concepisco e che chiamo col- ,, la parola *triangolo* è una figura di tre lati ,,. Il verbo *È* adunque non esprime che l'esistenza della nozione del triangolo nella mia mente, senza portare la menoma alterazione nella stessa nozione, che è espressa tutta tale e quale sta nella mia mente colle parole " figura di tre lati ,,. Se all'incontro io dicessi " questa figura che penso *ha* tre lati ,, in tal caso il verbo *ha*, esprimerebbe l'inesistenza de' tre lati nella figura pensata; ma il verbo *È* a questa inesistenza punto non si riferisce.

2.° Il Volfio dice che nella cognizione intuitiva si percepiscono le qualità della cosa tutte in separato fra loro e in separato dalla cosa stessa. È egli ciò possibile? avvien egli così nella prima nostra cognizione delle cose? non sembra anzi il contrario, cioè che prima noi percepiamo la cosa fornita delle sue qualità, e poi coll' astrazione dividiamo tutte queste cose e le consideriamo a parte a parte? L'esperienza mi sembra che attesti essere in questo secondo modo la nostra cognizione prima delle cose. Ma di più, io ho già dimostrato (Vol. I, facc. 38 segg.) che non sarebbe possibile il contrario; perciocchè nella nostra prima cognizione è al tutto impossibile che noi percepiamo intellettualmente gli accidenti senza il soggetto nel quale esistono. Altro è del senso, il quale percepisce i soli accidenti; e forse è venuto in questo errore il Volfio per non avere abbastanza distinti i caratteri dalla *sensazione* dai caratteri dell'*idea*, sebbene egli stabi-

nire, che è necessario d'ammettere precedente al giudizio qualche cosa d'innato che renda possibi-

lisca l'*universalità* delle nozioni, che sono l'oggetto, secondo lui, della prima operazione intellettuale; dalla quale nota di universalità gli dovea certo esser facile a formarsi il più esatto concetto della cognizione intellettiva, e discernerla egregiamente dalla sensibile. Ma rispetto alla cognizione intellettiva, di che parliamo, dico che è impossibile che prima noi concepiamo l'accidente in separato dal soggetto, e che poi ad esso l'uniamo, come vuole il Volfio. Infatti percependo noi l'accidente di un soggetto, o noi sappiamo già fino dal primo istante ch' egli è un accidente, e in tal caso lo concepiamo in relazione col suo soggetto; ovvero non lo sappiamo, ed in tal caso noi formiamo un soggetto dell'accidente stesso; cioè lo concepiamo come cosa che sta da se, e che ha perciò un *essere* ed un *modo di essere*; ciò che è tuttavia pensare un *soggetto* (ente), ed un *predicato* (modo di quell'ente immaginato). È dunque impossibile ciò che il Volfio mette per base della sua dottrina.

Ma io posso provare la stessa cosa pur coll'esame delle parole del Volfio. Come definisce egli la prima operazione dell'intelletto? " *Prima intellectus operatio*, dice, *est* ,, *plurium IN RE UNA singillatim facta repraesentatio* ,, (*Psyc. Empir.* 330). Ora egli ci mette quel *singillatim* per indicarci che noi percepiamo parte a parte tutte le qualità della cosa della quale abbiamo l'idea. Lasciamo stare che questa percezione successiva di più qualità che nella cosa si trovano non può essere la prima operazione intellettiva, perocchè è più tosto una serie di operazioni intellettive. Dico solo, queste varie qualità dove le percepiamo noi? *In una re*, ci dice il nostro filosofo: tutte nella cosa della quale abbiamo l'idea. Dunque, dico io, non le percepiamo in se, dalla cosa divise, ma bensì come qualità o parti alla cosa appartenenti,

le il giudicare, questa prima operazione del nostro spirito.

e che nella cosa esistono, e non fuor della cosa. Non è questo un attribuirle tutte alla cosa stessa? non è un implicito giudicare che a lei appartengono? Il percepir noi quelle condizioni, o parti, o qualità per singolo come vuole il Volfio, non farebbe che rendere ciò che dico più manifesto; perciocchè vorrebbe dire, che di ciascuna noi faremmo un particolar giudizio interno, col quale alla cosa a cui appartiene noi la attribuiamo.

Ma io non dimando tanto al Volfio; nè ricevo ciò ch'egli mi largheggia con tanto favore della mia causa. Io mi ristringo a dire, che tutte le qualità qualunque sieno, o percepiscansi unite o pur divise fra loro, esse si percepiscono sempre colla prima operazione del nostro intelletto in un soggetto o reale, o immaginario, o meramente possibile, e quindi che in quella prima operazione intellettiva, noi percepiamo sempre due cose, 1.° un essere (soggetto), 2.° un modo di essere (predicato): e queste due cose le percepiamo insieme. Avvi dunque sempre in questa prima operazione compreso un giudizio.

Per le quali cose la distinzione inventata dal Volfio fra la *cognizione intuitiva*, e la *cognizione simbolica* per difendere l'ordine ricevuto delle operazioni intellettuali, non è punto solida: ma è una di quelle sottigliezze che mostrano, per la loro vanità, la debolezza della dottrina che si è creduto abbisognare di loro per sostenersi.

ARTICOLO IV.

IL SISTEMA DI PLATONE VALE A SCIORRE LA DIFFICOLTÀ PROPOSTA, MA INSIEME PECCA DI SUPERFLUO.

Platone adunque avea sposta la difficoltà di cui parliamo, in un modo troppo esteso, come accennammo.

Egli dovea star contento a dimostrare, che il primo atto della facoltà di ragionare era un giudizio; perchè l'acquisto di un'idea qualunque non è una semplice passione de' nostri sensi, ma è un'azione della nostra mente; è una parola che diciamo a noi stessi; è il giudizio in somma che formiamo sopra le nostre sensazioni, col quale pronunciamo che cosa sia la sensazione sofferta, e la cagione prossima della medesima. In tal caso egli poteva poscia provare che a formare quel primo atto, mediante il quale acquistiamo la prima idea, ci era necessario d'avere anteriormente qualche prenozione, della quale noi ci servissimo quasi di regola in quel giudizio, giacchè il giudicare non è che l'applicazione di una qualche regola alla cosa che si giudica.

Ma in vece di ciò, Platone spinse più in là del giusto la difficoltà; ed in luogo di ascendere al primo giudizio che fa l'uomo nello sviluppo

delle sue facoltà intellettive, e cercar la ragione di quello, giacchè gli altri tutti, quello posto, sono facilmente spiegati; egli s'avvisò che in tutti i giudizj la medesima difficoltà trovar si dovesse: giacchè egli diceva: " Quando l'uomo giudica da ,, se medesimo d'una cosa, egli viene a cono- ,, scere col suo solo giudizio una verità che pri- ,, ma non conosceva. Ora se quella verità, che ,, prima non conosceva, da se medesimo egli ri- ,, trova; come la riconosce egli per verità, come ,, la distingue dalla falsità? Ciò non può avveni- ,, re se non per questo, ch'egli abbia già prece- ,, dentemente in se medesimo il tipo di quella ,, verità da lui ricercata, al qual tipo raffrontan- ,, do quella che incontra, la riconosca per quel- ,, la verità ch'egli ricerca ,,. In tal modo ammetteva nella mente ingeniti i tipi di tutte le verità; il che era quanto dire, ammetteva le idee innate in noi stessi; ma offuscate; come dissi, e coll'aiuto de' sensi, che percepiscono le cose esterne quasi copia e similitudine di quelle idee, poscia ravvivate e rischiarate.

Il difetto pertanto di un tale ragionamento, per dirlo con altre parole, ma che vengono al quel medesimo che di sopra ho notato, consisteva a non osservare, che quando io giudico di una cosa, è bensì vero che io acquisto col mio giudizio

una nuova verità ; ma perchè ciò io consegua, non è necessario che io abbia il tipo particolare in me stesso pur di quella verità che io giudicando mi procaccio; ma basta che io m'abbia un tipo a cui raffrontando le varie sentenze che io posso portar sulla cosa, distingua fra tutte quale sia la vera e quale la falsa. Non ho bisogno di riconoscer quella verità nuova che col giudizio io scopro, per una particolar verità da me precedentemente segnata ; ma per verità : perocchè altro non cerco sopra qualunque cosa, che di giudicar ciò che è vero (1). Non ho adunque bisogno d'avere in

(1) Quando io cerco, a ragion d'esempio, le proprietà del fluido elettrico o magnetico, io non so, a dir vero, quali saranno ; ma per conoscere (quando io le avrò trovate) che sono quelle che io cerco, basta che io, trovandole, sappia assicurarmi ch' esse sono le *vere* ; perchè io so, all' istante che le conosco vere, che sono appunto quelle che io cerco, giacchè io non cerco che la verità, qualunque questa si sia. Debbo dunque avere in me la facoltà di distinguere il vero dal falso, o sia debbo preconoscere la *verità*, per conoscerla ovecchè io la trovi ; e il preconoscere la verità è il medesimo, che l' averne l' esemplare in me medesimo, a cui raffrontando le diverse opinioni, io possa conoscere quale fra tutte sia conforme ad esse, e perciò sia vera ; quale sia difforme e perciò sia falsa. Di vero, se io non avessi in me stesso già precogniti i caratteri distintivi della verità ; quand' ella mi si presentasse, io non la potrei mai conoscere per verità ; e perciò mi mancherebbe la facoltà di discernere la verità dalla falsità. Ora il possedere io nella

me ingeniti tanti tipi quante sono le idee che giudicando io mi procaccio: ho bisogno solo di ave-

[illegible]

mia mente i caratteri distintivi della verità, non è altro che il conoscere com' ella sia, l' averne in somma presente, per così dire, la fisonomia, un qualche tipo, in una parola, l'esemplare, la prenozione, la forma. Egli è a questo solo che riesce concludente la osservazione di Platone: conclude ad ammetter nell' uomo innato un qualche tipo primitivo della verità, perchè altrimenti egli non potrebbe fare nessun giudizio; (e io dimostrerò che questo tipo primitivo della verità non è altro che l'idea innata dell' ente, UNICA FORMA DELLA RAGIONE): ma non conclude punto a dover ammettere nell' uomo tanti tipi, quanti sono i giudizj o le idee che acquista con que' giudizj: giacchè una volta ch'egli abbia in se stesso il segno, al quale conoscer possa la verità e l'errore, sta in lui poi l'applicarlo ad infinite cose, a tutte le cose ch' egli vuole; egli ha da quel punto la facoltà di giudicare, la potenza di discernere e di godere il vero, che dovunque ha la stessa faccia; in una parola, allora è in suo potere il giudicare delle cose, perchè n'ha la regola: una regola sola basta per tutte, perchè in tutte egli non cerca mai che una cosa, ciò ch'è vero, e ciò ch'è falso.

E se vogliamo analizzare via meglio l' osservazione del greco filosofo, le ricerche che noi possiamo istituire son di tre specie. 1. Talora noi cerchiamo e apprendiamo delle verità, qualunque sieno, secondo l'occasione che ci viene di usare della ragione; 2. talora noi cerchiamo delle verità nuove, appartenenti ad una cosa già da noi sotto altro aspetto conosciuta; 3. talora finalmente noi cerchiamo delle verità che sono già inchiuse in qualche idea, senza che noi ci abbiamo fatto riflessione, nè che le abbiamo percepite distintamente ed isolatamente.

Noi facciamo questa terza specie di ricerche qualunque

re il tipo della verità in genere, tipo a cui confrontando qualunque sentenza sopra qualunque

volta prendiamo ad analizzare qualche idea: allora noi non aggiungiamo nulla alla materia delle nostre cognizioni: noi non facciamo che cercare di possedere scomposto e diviso quello che già possedevamo prima composto ed unito: noi aumentiamo solo la cognizione *riflessa*, mentre avevamo la cognizione intuitiva e *spontanea*. In questo genere di ricerche noi indaghiamo quello che sappiamo in un modo, per saperlo in un altro modo: giacchè il sapere in questa seconda maniera, il sapere analizzato e distinto ci giova a diversi usi, a' quali non ci può giovare il sapere sintetico ed indiviso. Sopra questo genere di ricerche non può cadere adunque il ragionamento istituito da Platone, perocchè non si tratta di scuoprire una verità interamente nuova, ma di trovar le parti, per così dire, di un tutto già conosciuto.

Che se vogliamo considerar le parti di questo tutto come delle verità nuove nella loro forma di parti, in tal caso questa terza specie di ricerche si può ridurre e classificare sotto la seconda.

La seconda specie di ricerche è quando cerchiamo una cosa perfettamente da noi ignorata in se stessa, ma che si riferisce però ad un' altra da noi conosciuta. Se io a ragione d'esempio voglio misurare la gravità specifica di diversi corpi, io vado a ricercare una cosa che ignoro perfettamente; ma non ignoro mica i corpi, a cui appartiene questa gravità, e non ignoro che cosa sia la gravità in genere. Quando adunque io ritrovo con degli esperimenti la gravità che ricerco, allora sebbene io non conosceva punto prima quantà ella fosse, tuttavia ho benissimo il modo di conoscere ch' essa gravità è quel vero che io ricercava, perchè io conosceva i corpi a cui quella gravità doveva appartenere. Questa relazione della gravità ricercata co' corpi, mi determina-

cosa, io possa discernere in tutte la verità dall' errore, la verità, dico, che in quanto è tale, ha

e fissa per sì fatto modo ciò che ricerco, che quand' anche io nol conosca prima, appena però che io il ritrovo, riconosco esser desso quello che cerco. Così, si danno più determinazioni esterne, che segnano ed indicano la cosa per sì fatto modo, che non si può scambiarla con altre, quando si trova, anche senza conoscerla. Poniamo, se uno mi dice: l'uomo che io saluterò è quello che voi dovete prendere; io non ho più bisogno di conoscer colui di faccia per non isbagliare, ma basta che lo riconosca col segno datomi, perchè il segno lo determina indubitatamente. In questo genere adunque di ricerche quand' io cerco una verità, e la ritrovo, io la riconosco per quella che viene da me cercata, non perchè io conoscessi lei stessa già prima, ma perchè io conosceva una relazione ch' ella avea con qualche cosa già prima a me cognita, la quale relazione mi vale d'un segno a riconoscerla, purchè sia una relazione bene determinante. Così tutti i problemi d'algebra che si dicono determinati, mi conducono a trovare un risultato per me interamente nuovo, e ciò unicamente avviene perchè mi sono date delle condizioni che valgono a determinar pienamente quel risultato. L'argomentazione adunque di Platone non può nè pur cadere sopra questa specie di ricerche, perchè a conoscere che la verità che mi si presenta sia quella che cerco, non ho bisogno di preconoscer punto lei, bastando ch' io conosca solo qualche relazione atta a determinarla con altra cosa a me precedentemente nota.

Ma nella prima delle tre specie di ricerche che ho di sopra distinte, l'uomo non ricerca certe verità determinate ch' egli s'è proposto di ricercare, ma solo ricerca o più tosto ritrova quelle verità che gli si presentano secondo le occasioni che occorrono a lui nel primo sviluppo delle sue fa-

una stessa faccia dovunque. E così Platone venia condotto ad una soluzione troppo estesa, e ad am-

coltà intellettive. Così, per esempio, appena venuto l'uomo in questo mondo, egli riceve un gran numero di sensazioni dagli oggetti che lo circondano. Essendo egli conscio di queste sensazioni ed essendo insieme dotato di ragione, dice qualche cosa a se stesso in occasione d'essere così affetto ne' suoi sensi: per esempio egli dice a se stesso: "c'è qualche cosa fuori di me,,; o anzi, particolarmente quando viene affetto, forz' è che cominci internamente a pensare, e a dire ad ogni sensazione: "qui c'è qualche cosa, la tal cosa, la tal altra ec.,,: il quale interno discorso non è espresso ancora in parole, ma è un assentimento a ciò che alla sua mente si offerisce: egli assente per esempio all' esistenza degli oggetti esterni; e questo interno assenso è un giudizio. Egli con esso conosce l'esistenza degli oggetti fuori di lui; o, chè è il medesimo, attribuisce loro l'esistenza, come anche attribuisce l'esistenza a se medesimo. Ora egli è in questi giudizj primitivi che fa bisogno che l'uomo abbia qualche prenozione, la prenozione dell' esistenza; egli è necessario che abbia qualche segno od indizio, a cui conoscere che l'esistenza de' corpi è una verità. Qui adunque è solido il ragionamento di Platone: in questo terzo genere di ricerche, o piuttosto di ritrovamenti della verità, si rende necessario qualche cosa d'innato in noi, onde distinguere la verità stessa, e distinguerla intuitivamente e quasi al volto; giacchè non si può conoscerla per la relazione sua con altre verità, giacchè si suppone di non averne ancora nell' animo nessuna acquistata.

E in vero supponendo solo che l'uomo porti seco fin dall'origine impressa la *nota* distintiva della verità (la qual nota vedremo a suo luogo esser appunto l'idea dell'esistenza), tutte le difficoltà di cui parliamo svaniscono. Con questa *no-*

mettere d'innato nell' uomo più che non si richiedesse per ispiegare il fatto dell'origine delle idee, contro la seconda delle regole da noi stabilite (1).

ta egli percepisce le prime verità che gli si presentano, non ricercando propriamente quelle, ma ricercando in genere tutte le verità, o più tosto stando desto e vigilante a riceverle ondechè gli avvengano, giacchè la ragione nulla più avidamente aspetta di queste; egli le percepisce naturalmente come cose alla sua mente acconciate; ed il percepire delle verità determinate non è altro, diceva, che il giudicar vera qualche cosa: il percepire colla ragione i corpi, non è altro che giudicar vero che esistono i corpi, o (che è il medesimo) l'assentire internamente alla loro esistenza. Quando l'uomo ha fatto questo passo, ed è per tal modo venuto in possesso di più verità, allora non è guari difficile lo spiegare come sia possibile il secondo genere di ricerche; giacchè le verità conosciute hanno delle relazioni che valgono a determinare delle verità ancora sconosciute, le quali possono in tal modo divenire oggetto peculiare della nostra curiosità, e delle ricerche nostre; e qui propriamente cominciano le *ricerche* della verità, perchè quelle della prima specie meglio dir si potrebbero percezioni o ritrovamenti, che ricerche. Medesimamente non contengono più alcun che di difficile da spiegare le ricerche della terza specie; giacchè si è già trovato il modo di avere le idee che in quelle si prendono ad analizzare.

Per non aver Platone fatta la distinzione di queste tre maniere colle quali noi investighiamo, o almeno troviamo la verità, gli accadde di estendere la difficoltà, di cui parliamo, ad ogni ricerca di verità: mentre la difficoltà non esiste che nella prima maniera: quindi nè anche la soluzione da lui data potè esser vera e perfetta.

(1) Non si può esigere da un uomo che il primo spinse il guardo tanto addentro quanto Platone circa l'origine

ARTICOLO V.

ARISTOTELE FA OSSERVARE L'INESATTEZZA DEL RAGIONAMENTO DI PLATONE.

Questa inesattezza che si conteneva nel ragionamento platonico, sembra essere stata la causa della defezione di Aristotele dalla scuola del suo maestro.

delle idee, ch'egli rendesse le trovate dottrine all'ultima esattezza d'espressione. Succede agli uomini originali che veggono i primi le cose, che sieno così presi dalle verità che si presentano alle lor menti, che già paghi ed esultanti per tale conquista, non s'affatichino maggiormente a scevrarla da tutto ciò che di falso o di inesatto quelle possono avere attorno ed hanno comunemente nella prima apparizione che fanno agli uomini. Quegli non sanno più dubitare delle proprie idee, e quasi rapiti alla inaspettata loro bellezza, non han più lena nè da lavorare d'intorno ad esse, nè da dubitare della lor perfezione; le prendono quali sono e le idolatrano: così nascono i sistemi; e parmi che a Platone, circa l'origine delle idee, sia succeduto qualche cosa di simile.

Nulladimeno la ragione di questi uomini, in qualche momento più tranquillo, li conduce, senza che essi si accorgano, più vicino al vero. Platone, per esempio, in certi luoghi lo va così rasentando, che se non esistessero di lui che quelli soli, si direbbe forse ch'egli l'avesse asseguito.

Nel Teeteto, per ispiegare il modo onde portiam con noi le cognizioni, e tuttavia dobbiamo investigarle, dice che queste si possono *possedere* senza *averle*, come chi serba

In moltissimi luoghi delle sue opere Aristotele fa osservare, che Platone usa una impro-

uccelli in camerino, che li possiede senza pur averli in mano. Pensate, egli viene a dire, un uomo che sa l'aritmetica o l'arte di calcolare. Quest'arte comprende sotto di se tutte le cognizioni de' numeri; essa è per dir così l'uccellagione di tali notizie. Quegli adunque che solo possiede l'arte aritmetica, possiede con ciò stesso tutti i risultati che da' numeri aver si possono, ma non gli ha tuttavia in mano; egli li possiede come colui che nutre uccelli in camerino, i quali liberamente svolazzano, e non sono suoi se non perchè egli ha il potere di pigliarseli quand' egli vuole. Ma udiamo Platone stesso:

Soc. Togliamo in esempio l'arte aritmetica.

Teet. Togliamola.

Soc. Poni che questa sia l'uccellagione delle cognizioni intorno ad ogni numero pari e dispari.

Teet. Pongolo.

Soc. Con quest'arte l'aritmetico ha sotto di se, quasi mancipj le scienze tutte de' numeri, e altrui le comunica.

Teet. Al tutto.

Soc. E colui che le comunica, noi diciamo insegnarle; colui che le riceve, impararle: colui poi che le possiede come in serbatoio, saperle.

Teet. Nulla di meglio.

Soc. Or attendi che quinci consegua. Quegli che è perfetto aritmetico non sa egli tutti i numeri? puossi egli negarlo mentre possiede nell'animo suo tutte le cognizioni de' numeri?

Teet. Non c'è che dire.

Soc. E tuttavia non viene egli questi talora seco medesimo conteggiando con degli oggetti interni o esterni che hanno numero?

prietà di parlare, quando egli chiama *supere* quello del fanciullo che, interrogato da Socra-

Teet. Perchè no?

Soc. Ma conteggiare non è poi altro che rilevare quanto sia alcun numero.

Teet. Altro.

Soc. Sembra adunque che cerchi ciò che già sa, come se nol sapesse quell' aritmetico che abbiam pur confessato sapere tutte le ragioni de' numeri. Senti tu la contraddizione?

E col suo sistema Socrate rendeva ragione di una tale contraddizione, e mostrava non essere che apparente. L'aritmetico *sa* tutti i risultati dell'arte sua, ma solo in *potenza*: *attualmente* non li sa, e quindi ove li voglia, bisogna a lui di ricercarli, usando dell'arte ch'egli possiede.

L'ambiguità sta tutta nella parola *sapere*: il dire, che l'aritmetico *sa* tutti i risultati dell' arte sua, non è una maniera propria di parlare, come poi riflettè Aristotele: parlando propriamente, non si può dire se non che *può saperli*, cioè che possiede il mezzo di venirli a conoscere, l'arte di ritrovarli. Questa improprietà di parlare, costò a Platone l'erroneità del suo sistema. L'aver voluto attribuire alla parola *sapere* il senso che attribuisce al *possedere la scienza*, cioè il poterla avere a suo grado; in vece di attribuirle il senso di *avere la scienza*, che è il suo proprio e vero significato: il portò a dire che l'uomo *sapeva* nascendo, cioè aveva le *idee innate*.

Prescindendo però da una simile improprietà, e dall'errore in cui essa trasse Platone, e cogliendo solo lo spirito del discorso sopra recato che tengono insieme Socrate e Teeteto, ognuno vede quanto Platone andò presso al segno della verità. In quel discorso si dimostra irrepugnabilmente dover essere connata all' uomo una *cognizione* la quale virtualmen-

te, risponde ciò che nessuno gli ebbe insegnato, e trae da se stesso la soluzione di qual-

te comprenda in se tutte le altre cognizioni, come l'aritmetica comprende tutte le scienze de' numeri: una cognizione che sia, in una parola, l'*arte* di distinguere e riconoscere il vero ovunque all'uom si presenta: perocchè allora è interamente spiegata la facoltà di conoscere; o la ragione: giacchè che cosa è la ragione se non *l'arte di ritrovare le diverse cognizioni delle cose*?

Giunto a questo punto, che cosa sarebbe rimasto da fare a Platone per portare la teoria dell' origine delle idee alla sua perfezione?

Null' altro che cercare quale poteva esser quest' arte primitiva, o questa *cognizione* ultima che comprende in se virtualmente tutte le altre cognizioni, come l'aritmetica comprende tutte le notizie de' numeri. Egli aveva conosciuto egregiamente che per ritrovare qualche cognizione intorno ai numeri, per iscioglìere qualche problema aritmetico, era necessario possedere l'arte di ciò; il che è quanto dire, era necessario possedere de' principj e conoscere il processo di questi principj alle conseguenze ricercate. Ora quello che si verificava ne' ragionamenti risguardanti l'argomento limitato de' numeri, si verificava egualmente in ragionando intorno a qualunque altra cosa: qualunque ragionamento adunque, qualunque uso della ragione non era che l'esercizio d'un' arte primitiva ed innata, giacchè imparare non si poteva, mentre le arti non s'imparano che ragionando. Supponendo adunque che nulla ragionar si sapesse, sarebbe impossibile al tutto d'apprendere l'arte di ragionare. Era arrivato adunque Platone a conoscere eccellentemente che anteriormente a qualunque cognizione acquisita col ragionamento, si doveva avere una cognizione innata, e quest' era l'arte stessa del ragionare: l'investigazione di questa primitiva co-

che problema di matematica. Certamente il giovanetto sapeva i principj del ragionamento, dai quali quella soluzione dipendeva: ma in quanto a questa soluzione egli non la sapeva già, propriamente parlando; egli la dedusse come si deducono le conclusioni da' principj conosciuti. È vero, dice Aristotele, che, se si vuol così, le conclusioni si possono dire virtualmente contenute ne' principj; e che perciò quegli che sa questi, egli conosce in potenza anche quelle. Ma che cosa vuol dire conoscere qualche cosa in potenza? Null' altro se non, che si può conoscere. Ora il poter conoscere qualche cosa, non è ancora un conoscerla attualmente: non si può adunque dire che il giovanetto sapeva quelle verità matematiche; perchè il dire che le sapeva così semplicemente, supporrebbe che le sapesse in se stesse, e non solo ne' loro principj ne' quali come in fonte sono contenute: ma se si vuol dire che il giovanetto le sapeva, conviene aggiungere " sotto un certo rispetto ,,, cioè in potenza, in quanto virtualmente si contenevano in quello che già sapeva. Di che svanisce l'apparente contraddizione che Platone propone, cioè che

gnizione era la via che restava a percorrere al filosofo nostro, e per la quale sarebbe pervenuto alla intera scoperta della verità.

s'impari ciò che già si sapeva ; perchè volendola enunciare con proprietà di parlare , e non con maniere sofistiche , ella riesce a questo " che s'impari veramente ciò che prima s'ignorava , giacchè non se n'avea che una cognizione virtuale , quale era necessaria per poter esser condotti alla cognizione propria e attuale ,, (1).

ARTICOLO VI.

NEL RAGIONAMENTO DI PLATONE RIMANE QUALCHE COSA DI SOLIDO.

L'osservazione di Aristotele era giusta , ma non abbatteva che una parte del ragionamento di Platone ; cioè quella parte , nella quale il detto ragionamento era inesatto. All' incontro essa non penetrava nel fondo del medesimo , e non distruggeva ciò che v'era in esso di solido.

Sembra che sia avvenuto al grande Aristotele ciò che suole accadere a tanti altri uomini minori. Chi giunge a scoprire in una dottrina qualche cosa di falso , non si dà poi cura di formarne un maggior esame , ma la rigetta d'avanzo, supponendola interamente falsa, senza riflettere che quell' error che ha in essa trovato non è

(1) *Posteriorum* Lib. I.

forse che una piccola parte della medesima, o per avventura una mancanza di esposizione, e di perfezione in qualche parte del concetto. Per il che considerando io l'esame che Aristotele fa di Platone, e com' egli sembra che si sia fermato, quasi direi, nella corteccia, non mi torna difficile a concepire siccome i Platonici, che pur sentivano nel discorso di Platone rimaner tuttavia un fondo di verità (benchè nè pur essi il sapessero appurare e rettamente indicare, di che avveniva loro il contrario sbaglio, di abbracciare la dottrina platonica tutta intera), dicessero che la dottrina delle idee stava troppo più su dell' intendimento di Aristotele perchè questi corre ed abbracciar la potesse (1).

E di vero, l'inesattezza del ragionamento di Platone consisteva nell' averlo egli applicato alle verità di conseguenza, come è appunto la soluzione di un problema di matematica: mentre la forza sua e la sua solidità si manifesta solamente allora che s' applica a' principj indimostrabili della ragione, e a questi soli.

Applicando Platone quella sua maniera di ragionare ad una verità dedotta, cioè a dimostrar

(1) Ved. il passo di Attilio riferito da Eusebio, *Praepar. Evang.* L. XV, c. 13.

che quel vero matematico , che Socrate cavava dalla bocca di un fanciullo imperito di quella scienza, dovea esser da lui preconosciuto; lasciava l'adito alla risposta che gli fece Aristotele " Non ,, è punto necessario che il fanciullo preconosca quella verità ; basta ch' egli preconosca i ,, principj da'quali quella verità si può dedurre , ,, e che abbia la ragione o sia la facoltà di fa- ,, re simile deduzione ,,. Tale risposta non ammetteva replica : l'assunto particolare di Platone era confutato , giacchè quest' assunto particolare si ristringeva a dimostrare " che quella ,, verità geometrica , cavata dalla bocca al fan- ,, ciullo , era da lui conosciuta avanti d'essere ,, interrogato,, : colla risposta d'Aristotele in vece si dimostra quest' altra " Non era punto cono- ,, sciuta quella verità geometrica da quel fan- ,, ciullo : ciò che egli conosceva prima , erano ,, i principj generali da' quali essa si deriva ,,.

Ma se era confutato in tal modo l'assunto particolare di Platone , non cadeva per questo l'assunto di lui generale ; lo spirito del suo ragionamento non era cassato : questo ragionamento aveva in se una forza : tutto stava a farla sentire ; e la si fa sentire tostochè invece d' applicarlo alle verità derivate , s' applica alle verità prime e indimostrabili , a quelle che contengo-

no in se stesse virtualmente tutte l'altre verità, e che non sono contenute da altre anteriori, perchè sono le prime e più universali.

ARTICOLO VII.

SEMBRA CHE ARISTOTELE NON DIA UNA SPIEGAZIONE SUFFICIENTE DEGLI UNIVERSALI.

Avendo io letto con attenzione Aristotele (quale è a noi pervenuto), mi sono convinto, che qui è dove questo celebre filosofo lascia una lacuna, o per lo meno dell' oscurità.

Egli giunse benissimo a distinguere le verità prime, e le derivate: e sembra anche pervenuto a ridur quelle ad una sola, cioè al principio di contraddizione (1).

Egli spiega l'origine delle verità derivate nel modo che abbiam veduto, cioè mediante la *dimostrazione*, o deduzione dalle verità prime, e dimostra benissimo, contro Platone, che quelle non sono innate.

Ma quando egli s'accinge a spiegar l'origine delle verità prime, allora non mostra più sentir la forza del ragionamento platonico; senza dubbio perchè Platone stesso non l'applicò più

(1) *Metaph.* Lib. IV.

a queste che a tutte l'altre , e rifutato Platone rispetto ad alcune verità , cioè alla specie delle derivate , egli riputò che fosse già con lui finita ogni causa.

Le verità prime adunque Aristotele pensò di farle nascere in questo modo.

Esse sono tali , così ragionò seco medesimo , che non si posson dedurre da altre verità ad esse anteriori , perocchè ove ciò si potesse , non sarebber prime : forz' è dunque che sieno altresì indimostrabili. Si dee dunque ad esse CREDERE senza dimostrazione alcuna (1) ; e nel fat-

(1) Per *dimostrazione* s'intende la deduzione ben fatta di una verità da un'altra verità già ammessa come indubitata.

Ora se alle prime verità si crede senza *dimostrazione*, cioè senza *deduzione* da altre verità , vuol egli dire per questo che si creda loro senza *ragione* ?

Chi risponde di sì , distrugge l'umana intelligenza , e pianta uno scetticismo profondo. A questo tristo termine viene il sistema di quelli , che ammettono per criterio della verità il *senso comune cieco* ; cioè un' *autorità* priva di una ragione precedente che la giustifichi. Di questo scetticismo di nuova specie, il più funesto di tutti , mise, senza volerlo , i semi Reid, e ricevette da Kant il suo pieno sviluppamento.

Chi risponde all'incontro che alle prime verità non si crede da noi per pura *necessità*, ma perchè esse stesse sono *ragioni*, sono luce che brilla, e che vince o più tosto crea il nostro assenso ; questi durerà fatica a conciliare il sistema aristotelico (siccome viene comunemente inteso) con que-

to ad esse SI CREDE da ciascun uomo. È adunque necessario l'ammetter nell' uomo una cotal potenza che sia capace di percepire queste verità immediatamente , ossia di dar loro l'assenso (1).

sta *fede* , che Aristotele dice dar noi alle prime verità , senza più.

Poichè se queste prime verità sono *ragioni* , come si potranno mai dedurre da' sensi esterni ?

Nelle cose esterne da noi percepite pe' sensi, quelle ragioni non si ritrovano ; perochè le cose esterne non sono ragioni , ma sono fatti : i fatti sono particolari , e le ragioni generali.

Queste ragioni o verità prime a cui si crede, devono adunque o venir in noi comunicate all' istante delle sensazioni da delle intelligenze separate , come dicevano gli Arabi , ed in tal caso non si mettono innate in noi, per metterle innate in intelligenze fuori di noi : nè questo è uno spiegare come noi le abbiamo da' sensi. Ovvero devono in qualche modo in noi esistere da sè ; acciocchè credendo primieramente ad esse, possiamo poi per esse dar fede a tutte l'altre idee derivate, e che in esse hanno la ragione della loro credibilità. In una parola , o conviene ammettere lo scetticismo, o accordare che v'ha in noi qualche cosa d'innato.

(1) *Posterior.* L. I. Il percepire la verità e il darle l'assenso, è una cosa medesima. Perocchè che cosa vuol dire percepire la verità , se non conoscer una cosa per vera ? Ma questa osservazione è più manifesta nella percezione della prima verità, cioè di quella verità per la quale si giudicano tutte le cose vere: perocchè quella non si può giudicare ; giudicando per essa tutto il resto : il percepir quella , contiene essenzialmente l'assenso dato a quella ; costituisce la possibilità d'ogni altro nostro assenso e giudizio. Ma queste

Questa è in sostanza la maniera onde Aristotele spiega la formazione delle prime nozioni: ammettendo nell' uomo una facoltà capace di formarle, molto simile alla riflessione di Locke.

Questi filosofi, come ho osservato ancora, sembra che ci dican così: " Che cosa trovate voi ,, che manchi alla spiegazion nostra dell' origi- ,, ne delle idee? che volete di più di quello che ,, ammettiam noi nell' uomo? Noi ammettiamo ,, una *potenza* capace di formar queste idee: e ,, non vi basta? e quando avete la potenza di ,, formar queste idee, non sono esse pienamen- ,, te spiegate? ,, Il ragionamento è rettissimo: ma d'altra parte è tale che non può soddisfare alcuno, poichè non risponde menomamente alla questione che eccita la nostra curiosità, e che si agita intorno all' origine delle idee. Tutti siam d'accordo in questo, che supponendo nell' anima una potenza capace di formar le idee, purchè questa sia veramente tale, nulla si cerchi d' avvantaggio. La difficoltà però sta a sapere com' ella debb' esser fatta questa potenza perchè serva a un tal uso, perchè serva a formare o percepire (che viene al medesimo) le idee ge-

cose sono qui dette di passaggio solamente, e se le abbia il lettore come d'avanzo.

nerali. Aristotele dopo aver detto che l'anima dalla memoria di molte sensazioni forma un' idea generale, soggiunse immediatamente " MA L' ANIMA ,, SIA TALE CHE POSSA IN SÈ CIO' PATIRE ,, (1). Ognuno vede che in questo modo ogni difficoltà può spacciarsi assai leggermente: egli è come un rispondere a chi ci propone qualche difficoltà: " ci sia qualche cosa che faccia dileguare ,, simigliante difficoltà la qual voi mi proponete,,; e pretendere, coll' ammissione di questo CHE incognito, d' avere la difficoltà stessa dileguata.

Resta sempre dunque a risponder ragione-

(1) *Posterior.* L. II, c. ult. L'espressione che adopera Aristotele di PATIRE per esprimere il percepire dell'intelletto, e che ripete in tanti altri luoghi, mostra ch'egli concepiva, il più, la percezione intellettuale come una *passione* al tutto simile a quella del senso. In fatti egli mette per principio talora, che per ispiegare le operazioni dell' intelletto giova procedere dietro l' analogia delle operazioni de' sensi. Vedi ne' libri *de Anima*, massimamente nel Lib. III. E converso, per ispiegare le operazioni de' sensi, ricorre sovente alle operazioni dell' intelletto: quindi avviene che dia a' sensi ciò che spetta al solo intelletto (come il giudicare), e dia all' intelletto ciò che spetta a' sensi (come il percepire passivamente le idee de' particolari): o per dir meglio, accomuni le operazioni degli uni e dell' altro a tutte e due queste distinte potenze. In questo modo non è più difficile spiegare gli atti dell'intelletto, perchè a spiegarli si adopera il senso nel quale gli atti stessi intellettuali si assumono come supposti.

volmente, per quanto a me pare, tanto ad Aristotele che a Locke: " Voi altri ammettete una
,, potenza di pensare, o sia un qualche cosa nel-
,, l' anima umana onde a lei provenir possano
,, le sue cognizioni: benissimo; fin qui noi sia-
,, mo perfettamente in uno stesso pensiero. Per-
,, mettete però a noi d' innoltrare più innanzi
,, le ricerche nostre, e di esaminare se possa
,, esistere una tal potenza di pensare che non
,, abbia punto in se alcuna nozion primitiva; o
,, pure se quella potenza di pensare fors' altro
,, per avventura non sia, che la potenza di usare
,, di una qualche nozione primitiva che porta
,, con se medesima; se in somma si possa con-
,, cepire un pensiero qualunque, il quale sia
,, una cosa diversa dalla vista o dall' applicazio-
,, ne di una norma o di una idea generale ,,.
Or qui, se i nostri due filosofi ci negano la loro buona licenza di protrarre per questa via le indagini nostre, essi ci riescono, a dir vero, alcun poco illiberali: colla intolleranza loro comincia, a mio parere, il loro errore: nè egli sembra probabile che gli uomini vogliano credere che solamente dentro alla limitazione che essi stabiliscono consista la perfetta sapienza.

ARTICOLO VIII.

ARISTOTELE NON SEMBRA AVER MARCATO ABBASTANZA, IN ALCUNI LUOGHI DELLE SUE OPERE, LA DISTINZIONE FRA IL SENSO E L'INTELLETTO.

Sicchè l'essersi Aristotele fermato a confulare le idee innate di Platone relativamente alle idee dedotte ed evidentemente acquisite, e nulla più (1); e l'aver creduto di sbrigarsi fa-

(1) Un'altra parte della dottrina platonica, che fermò l'attenzione di Aristotele, e che avendola trovata falsa fu cagione ch'egli si disgustasse di tutta la platonica filosofia, fu quella delle *idee separate*. Platone insegnò che le *idee* che noi abbiamo, fossero degli enti fuori di noi, e che l'avere le idee non fosse che un contemplare questi enti. Era un'ipotesi che Platone assumeva per potere spiegare come noi avevamo queste idee generali: di che (per dirlo di passaggio) non sembra che abbiano bene inteso Platone quelli che hanno a lui rimproverato di avere colle sue idee innate fatta ritrocedere di un passo la difficoltà della formazione delle idee, senza averla spiegata. In tanto ad Aristotele non fu difficile di sentire quanto una simile ipotesi fosse gratuita, e di rigettarla. Ma non sembra essersi poi accorto ch'essa non era la sostanza della teoria platonica, ma solo un sostegno laterale che metteva Platone alla sua teoria per sostenerla; quindi Aristotele si shraccia in tanti luoghi a dimostrare che non v'hanno queste idee od essenze delle cose sussistenti per se in separato dalle cose stesse, e dalla mente, e dimostrato questo, fa vista di crede-

cilmente rispetto alle prime e immediate (com' egli le chiama) dicendo che queste traggono l'origine loro da' sensi mediante una *potenza* particolare ordinata a ciò, ed avente tutto ciò che si richiede al suo fine , la quale si appella intelletto ; fa ragionevolmente sospettare ch' egli non abbia sentito abbastanza intimamente la difficoltà che si trova nel problema dell' origine delle idee , e che si manifesta a pieno, allorquando si toglie a spiegare l'origine delle idee primitive e generalissime , idee che non si posson dedurre , sillogizzando , da altre idee precedenti ; perciocchè di precedenti ad esse non ve n'ha , e da esse tutte l'altre si deducono.

re che ne venga per conseguenza non esservi nell'uomo idee innate di sorte. Ma volendo procedere con distinzione , la questione delle *idee innate* non ha che fare colla questione delle *idee separate* : o almeno non è essenzialmente congiunta con questa ; quelle possono essere senza di queste : e v'ebbero non pochi filosofi che ammisero le *idee innate* , senza sognarsi nè pure d'ammettere le *idee separate* di Platone, come, fra' moderni, Cartesio e Leibnizio. Ma Aristotele ragionava sulle vestigia di Platone presso a poco in questo modo: " Le idee separate sono un sogno : dunque l'uomo
" non può avere in se stesso le *idee* a quella guisa che le
" mette Platone , cioè come una speculazione delle idee se-
" parate : dunque non le può avere in alcun modo. Non
" si può adunque farle nascere in lui se non mediante i
" sensi, ed una potenza che sia capace di cavare dalle sen-

Ciò che mi conferma in questa opinione si è il vedere com' egli sembra che in alcuni luoghi delle sue opere non tocchi abbastanza la distinzione fra l'operare del senso che riceve le sensazioni, e l'operare dell' intelletto che pensa.

Certo egli era arrivato a vedere che queste son due potenze diverse, nè le confuse insieme siccome a'nostri tempi fece il Condillac (1): ma

,, sazioni le idee ,,. Ciascuno sente come questa argomentazione sia manchevole e inconcludente.

(1) La distinzione che poneva Aristotele fra il senso e l'intelletto, viene accuratamente descritta da Sesto Empirico nel Lib. VII *contro i logici*, § 217 e segg. Ivi si dice, spiegando la dottrina di Aristotele e di Teofrasto, che l'uomo da' sensi riceve le *similitudini* delle cose esterne nel suo spirito: ma che queste similitudini non sono ancora il *pensiero* dell'anima. Perchè questo nasca, bisogna supporre l'anima dotata di una certa energia e forza tutta sua propria, mediante la quale, da quella fantasia delle cose singolari ella possa *volontariamente* pingersi e ritrarsi l'idea, come sarebbe *l'uomo in genere*. Senza di questa interna virtù dell'anima, un essere potrebbe esser dotato di senso, potrebbe ricevere delle sensazioni, avere anche memoria e fantasia, ma egli rimarebbesi sempre senza alcun *pensiero*. La parola *volontariamente*, adoperata per caratterizzare l'operazione della mente nella formazione delle sue idee, mostra che Aristotele non supponeva questa operazione *cieca*, ma fatta con lume interiore, come sono fatti tutti gli atti della volontà: chi ne dubitasse, basterebbe che osservasse in che modo Sesto Empirico poco prima aveva espresso la stessa idea: egli avea detto che l'intelletto nella for-

egli le distinse solo pe' loro oggetti, e non s'accorse di una differenza essenziale anche nel modo del loro operare. Assegnò ai sensi esterni per oggetti i particolari, all' intelletto gli universali (1): diede anche a questo la virtù di astrar-

mazione delle idee operava in virtù di un *giudizio*, e di una *elezione nostra*. Questo mostrerebbe altresì che Aristotele avesse per lo meno traveduto questo vero così importante, che noi cioè non ci possiamo formare un'*idea* di qualche cosa determinata, non possiamo in una parola pensare menomamente, se non mediante un *giudizio* : che il formarsi le idee non è che un giudicare sulle sensazioni. Che se egli sembra che Aristotele in altri luoghi descriva la formazione delle nostre idee in altro modo, converrà dire ch'egli non sia stato sempre coerente con se stesso, e che avendo veduto una volta la verità suddetta, non abbia poi conosciuta la sua importanza, e seguitala costantemente nelle sue applicazioni.

Io unirò in altro luogo tutti i tratti di Aristotele che accennano la vera dottrina sull'origine delle idee, e mostrerò che, volendo badare a questi soli, direbbesi, ch'egli la raggiungesse, oscuramente però ed ambiguamente esprimendola. Ma chi potrà conciliare con que' passi, altri che mostrano al tutto contraddire a' primi?

(1) Sesto Empirico nel passo citato più sopra esponendo la dottrina di Aristotele dice che " la natura delle cose ,, generalmente parlando è duplice, poichè altre sono *cose* ,, *sensibili*, altre tali che colla mente si percepiscono ,,. Questa maniera di parlare si trova sovente anche nelle opere di Aristotele. Ma se queste cose sono di natura diverse, qual è adunque il passaggio dall'una natura all'altra? Aristotele mette questo passaggio in ciò, che i *fantasmi* delle

re gli universali da' particolari (intelletto agente), e di percepirli dopo astratti (intelletto possibile) : ma ciò non era ancora un vedere quella intrinseca differenza fra l'operare dell' intelletto e del senso , di che noi qui tocchiamo.

cose singolari , com' egli dice , sono *in potenza universali* (*De Anima Lib. II, Lect. XII*).

Che volete dire , io dimando , con questa vostra maniera di parlare? o sia , come sapete voi che i fantasmi singolari sono *in potenza* universali ? Certo dal fatto : perciocchè voi supponete che l' intelletto cavi da quelli gli *universali* : e quindi voi dite " Se l'intelletto cava da quelli gli universali , forz'è ch'essi sieno atti a ricevere questa operazione ; e l'essere atti a venire dall' intelletto trattati per modo che escano da loro gli universali, è appunto ciò che vuol dire quella espression nostra : essere *universali in potenza* ,,. Ma con vostra buona pace, in tal caso l'essere *essi universali in potenza* non può spiegare come succeda l'operazione dell'intelletto sopra di essi, perciocche questa viene unicamente enunciata con tale espressione , anzichè spiegata. Il pretendere adunque di render ragione del modo onde i *fantasmi singolari* comunichino colle *idee generali*, dicendo che da quelli vengono queste , perchè quelli sono generali in potenza ; è un circolo vizioso. Egli è appunto come se voi diceste : " dai fantasmi vengono tratte le idee ,, generali: e la ragione di ciò si è , che dai fantasmi *pos-* ,, *sono* venir tratte le idee generali ,,. In fatti il dire che i fantasmi sono *generali in potenza* , è un affermare unicamente che da essi possono esser cavate le idee generali : è un affermare ciò di che si cerca la ragione : un affermare con parole misteriose ed oscure , quanto in parole chiare e comuni si propone perchè sia spiegato e dimostrato.

Ciò che rende difficile il veder questa, si è che facendo noi sempre uso, in tutti i momenti, dell'intelletto nostro, le operazioni di questo e quelle del senso sono in noi sempre mescolate e intimamente fuse insieme, e perciò ci è tanto difficile a separarle: indi ancora avviene che noi, senza accorgercene, attribuiamo al senso ciò che appartiene solamente all'intelletto; il perchè non ci formiamo mai di questo un'idea rigorosa e precisa.

Dalla stessa cagione nasce quell'inclinazione che noi abbiamo di attribuire alle bestie il nostro ragionare, immaginandoci che quelle procedano nelle loro operazioni allo stesso modo siccome noi; e di attribuir pure le nostre affezioni e i pensieri agli esseri inanimati: perocchè ci è cosa ardua oltre modo il formarci l'idea separata e pura dell' essere al tutto inanimato, ovvero quella dell' essere puramente sensitivo; mentre noi non siamo solamente materiali, nè solo sensitivi, ma siamo tali che partecipiamo ad un tempo di materia, di senso, e d'intelletto.

E quindi par che accadesse ad Aristotele di peccar in questo al modo stesso di Condillac, e d' attribuire anche al *senso* la facoltà di giudicare (1): cosa assurdissima: conciossiachè que-

(1) *De Anima Lib. III*, *c.* 9, ed in molti altri luoghi delle sue opere. Vedi però la nota più innanzi alla facc. 59.

sta facoltà non può essere che nel solo intelletto.

E nel vero io ragiono così : o il giudicare è precisamente lo stesso che il sentire ; ed in tal caso che mai significano queste parole “ la facoltà di sentire è atta a giudicare ,, se non una ripetizione vana di senso equivalente a quest' altra proposizione “ la facoltà di sentire è atta a sentire ,, ? ovvero il giudicare è una facoltà diversa da quella di sentire ; e in tal caso, come mai si può attribuire ad una facoltà gli atti di un' altra facoltà , e dire “ il senso ,, giudica ,, con un assurdo , come abbiamo anche più sopra osservato , simile a quest' altro “ gli orecchi parlano , o il naso guarda , o le “ mani starnutano ,, od altro concetto mostruoso, ove una potenza è maritata cogli atti non suoi ?

Veramente , allorchè si spoglia il senso esterno da tutto ciò che non gli appartiene , e perciò da qualunque giudizio , egli si rimane una potenza passiva , mediante la quale l'io , soggetto senziente , riceve certe modificazioni ; il che è quanto dire , *sente* se stesso come prima , ma in altro modo diverso da prima , e sente altro diverso da sè. Qui non c' è ancora alcun pensiero , non c' è ancora alcun atto , onde il soggetto abbia detto seco medesimo sotto una forma gene-

rale " esiste la tal cosa ,, , cioè abbia attribuito l'esistenza (questa idea così generale) o a sè , o a qualche cosa fuori di sè.

L'immaginare un essere dotato del solo senso , è operazione difficilissima, come dissi, a noi che non abbiamo di ciò esperienza , ma solo di noi, soggetto dotato ad un tempo di senso e d'intelligenza : bisogna giungere , per una astrazione , ad immaginare un soggetto il quale certamente esiste , e sente se stesso ; ma non ha percepito *l'esistenza* generale , e non l'ha attribuita a se stesso; la quale attribuzione è la formazione del giudizio , è il pensiero stesso. Noi uomini siamo soliti di sentire sempre noi stessi , e di attribuirci contemporaneamente col pensiero l'esistenza: quindi il pensare d'esistere , e il sentire noi stessi , sono per noi cose così congiunte e immedesimate , massimamente dalla continua abitudine, che le rifondiamo insieme; quindi ci bisogna poi una operazione della più fina chimica intellettuale che ce le divida. Egli è riflettendo su ciò lungamente, che veniam benissimo a conoscer chiaro , siccome il sentir noi stessi semplicemente, e il giudicar d'esistere, sono due cose assai lontane fra loro: come è diverso quell' atto onde tutto l'io inseparabilmente sente se medesimo, senza più , in quel modo nel quale egli

esiste: e quell' altro atto, col quale non già tutto l'io, ma una sua parte, una sua potenza, l'intelletto cioè, riflettendo sopra l' io stesso, e avendo in sè per sua natura l'idea d' esistenza, congiunge quest' io sentito coll' idea d' esistenza e dice: io ho ESISTENZA. In questo detto: io ho ESISTENZA, l'io viene giudicato, è l'OGGETTO del giudizio: all' incontro l'io anche modificato dalla sensazione, non è giudicato, non è l'OGGETTO di alcun giudizio; è semplicemente un SOGGETTO unico, indiviso, senza composizione o scomposizione d' idee, in uno stato privo di movimento e d'azione, altra da quella dell'atto ond'è, e onde immobilmente sente. Per tal guisa l'attribuire a' sensi il giudicare, siccome sembra fare Aristotele in alcuni luoghi, è confondere due potenze assai distinte, e dare al senso ciò che non appartiene che all' intelletto.

Egli non par dunque che sia bastevole la distinzione che mise Aristotele tra il senso e l'intelletto. " Secondo la sentenza d' Aristotele (così un uomo che profondamente studiato l'avea), fra il senso e l'intelletto non v'ha se non quest' una differenza, che la cosa si *sente* con quella medesima disposizione ch' essa ha fuor dell'anima nella sua particolarità; là dove la natura della cosa che s' *intende* è

„ bensì fuor dell' anima, ma non ha quel modo
„ di essere fuor dell' anima secondo il quale s' in-
„ tende la natura comune, esclusi i principj che
„ la individuano: e questa maniera d'essere essa
„ non l'ha fuor dell' anima „.

Questo verrebbe a dire che il senso e l'intelletto non differissero che da' loro oggetti immediati: il primo percepisce la cosa esteriore colle sue particolarità; il secondo ciò solo percepisce, che nella cosa esteriore v' ha di comune, avendo in sè tale virtù di limitarsi a questo nella sua considerazione, astraendo da tutto il resto (1).

Primieramente, tutto ciò posto, la difficol-

(1) Che virtù sarebbe questa? Il senso varrebbe assai più percependo oltre il generale anche il proprio: l'intelletto non sarebbe in tal caso che un senso limitato! Aristotele che in tanti luoghi mostra di conoscere assai bene l'eccellenza dell' intelletto sopra il senso, convien dire che o non vide le conseguenze di questa sua teoria, e fu inconseguente con se medesimo; o pure che tutta questa dottrina aristotelica dee ricevere un'altra interpretazione più recondita e più profonda. Quindi il lettor mio qui avverta bene, che io non intendo di censurare dirittamente la mente di Aristotele, ma il significato più ovvio che presentano alcune sue espressioni, o almeno il significato nel quale furono intese da tanti comentatori: in qualche altro luogo procurerò di cercare, se mi riesce, quale sia l'interpretazion favorevole, che la dottrina aristotelica, intorno l'origine delle idee, sembra ammettere.

tà starebbe sempre a sapere come l'intelletto possa fare questa astrazione, senza aver prima un astratto in se stesso che gli serva di guida in tale operazione; giacchè quando un uomo prende a separare in due classi diverse un ammasso qualunque d'oggetti, egli dee aver l'idea distintiva che costituisce queste due classi, dee conoscere in somma precedentemente quella qualità che le differenzia. Laonde, perchè l'intelletto agente possa distinguere e separare il comune dal proprio, forz'è al tutto ch'egli abbia in se precedentemente qualche idea che gli serva di norma in simile separazione, mediante la quale idea egli possa conoscere i gradi di generalità maggiori o minori che hanno le parti dell'oggetto intorno a cui lavora, per appurarlo, se mi si concede questo traslato di cui hanno fatto tanto uso gli antichi.

Ma lasciando questo e tornando al nostro proposito, non bastava osservare che è proprio del senso percepire la cosa esterna individualizzata colle sue particolarità tale qual è; bisognava di più dimandare, se in una tale percezione l'uomo dice qualche cosa a se stesso, se dice per esempio, " la tal cosa che io sento esiste ,,. Perocchè s'egli tien questo discorso con se stesso, s'egli assente a questa proposizione, nel suo interno egli pronuncia un giudizio. Ma è egli solo contempo-

raneo questo giudizio alla sensazione, o è la sensazione stessa? Qui sta tutto il nodo.

Per poco che l'uomo rifletta sopra se medesimo, si accorgerà che la sensazione la sente in qualche parte esteriore del suo corpo o almeno a quella la riferisce: mentre il giudizio che fa in conseguenza di quella sensazione, è una parola interna che dice a se stesso, e che non riporta punto al suo corpo, nè ad una mano, nè ad un piede, nè ad altra parte, come fa rispetto alla sensazione. Forz'è adunque dire, che il giudizio non ha da far nulla colla sensazione: che il senso solo sente, ma che non aggiunge alcun giudizio sulle sue sensazioni (1): che quest'atto tutto diverso dal sentire, viene aggiunto dal nostro intelletto: e che perciò la differenza fra il senso e l'intelletto non ista solo nel percepire la cosa particolare e la cosa generale, ma altresì, e sopra

(1) Egli produce bensì l'istinto di seguire una cosa e di fuggire un'altra; ma ciò non è un giudizio; è una inclinazione passiva; è un fatto spontaneo bensì, ma involontario. Noi però siamo sempre disposti a supporre che ciò che la bestia fa per istinto, lo faccia in conseguenza di una cognizione e di un giudizio: perchè noi siamo soliti di non operar mai senza aggiungere alle operazioni nostre altresì un giudizio, essendo noi ragionevoli: il che talora facciamo con tanta celerità che sfugge dalla nostra osservazione, sicchè non lo avvertiamo.

tutto, nel percepir quella semplicemente, o nel giudicarla: il senso percepisce ciò che sente, ma l'intelletto giudica ciò che intende: percepire è semplicemente sentire; intendere è giudicare.

ARTICOLO IX.

GIUSTA LA PARAFRASI DI TEMISTIO, ARISTOTELE NON AVREBBE CONOSCIUTA ABBASTANZA LA NATURA DELL' UNIVERSALE.

Non avendo adunque il filosofo di Stagira bastevolmente distinto fra il *percepire* semplice e passivo, e il *giudicare* che è attivo, e che suppone non una cosa semplice, un soggetto percipiente modificato, ma sempre due percezioni distinte, una delle quali almeno generale, dal paragone delle quali si trae una terza percezione, un'idea che è il prodotto del giudizio; egli riputò che per ispiegare l'origine delle *idee* prime e generali bastasse supporre un intelletto che fosse una specie di senso, il quale affetto dalle nature universali, egli dovesse percepire queste nature universali per una passione (1) simile a quella onde

(1) Egli attribuì al senso il giudicare, come all'intelletto attribuì il sentire. Quindi nelle opere di Aristotele si trova dato a ciascuna di queste due potenze, cioè tanto al senso che all'intelletto, due operazioni essenzialmente diverse

il senso percepisce i sensibili oggetti. Solamente veggendo pure che queste nature universali non esistevano al di fuori dell' anima, egli immaginò una potenza interna, a cui attribuì la virtù di rendere universali i particolari, mediante l'astrazione; cioè prendendo dagli oggetti particolari, ciò che vi si trovava di comune, e lasciando il resto; senza darsi poi cura di esaminare come questa operazione far si poteva, e s'ella era pur possibile,

(Ved. *de anima* Lib. III, Lect. XI), il *percepire* ed il *giudicare*. Come rispetto all' intelletto egli travedesse con ciò una verità feconda, vorrei qui dimostrare, se non mi conducesse troppo a lungo un simigliante argomento. Mi basterà perciò di fare osservare in che modo Aristotele veniva con ciò a saltare a piè pari la difficoltà che si tratta di superare nella questione delle idee. Dall'istante che si suppone congiunto sempre alla sensazione il *giudizio*, si rende il senso un piccolo intelletto: quindi non è più difficile spiegare la sua comunicazione coll' intelletto. In fatti la difficoltà sta tutta nel passaggio dalla sensazione al giudizio: ma dall' istante che di queste due cose si forma una potenza sola, d'un simile passaggio non resta più a dir nulla: egli si suppone: e tutta la questione si trasporta dal passaggio fra la sensazione e il giudizio, al passaggio fra un giudizio ed un altro giudizio: da un nodo difficile, ad un argomento facile, e nè pur degno, direi quasi, di proporsi in forma di grave questione. Succede in una simile soluzione pretesa dell' origine delle idee, come a chi dimandando in che modo si valichi un fiume a nuoto, altri rispondesse: è facilissimo, basta valicarlo in barca: dove la risposta non si affà punto colla proposta.

non presupponendo nello spirito umano qualche cosa d'innato.

E se di questo fosse stato pago il filosofo nostro, non ci sarebbe stato ancor molto che dire.

Ma egli sembra, da un passo di Temistio, che l'operazione che attribuiva all' intelletto agente, la riducesse tutta a trovare nelle cose particolari quello che in esse già c'era, cioè il comune, senza aggiunger nulla da se stesso: il che a dir vero giustificherebbe a credere, ch' egli non avesse ben sentita la nozione dell' universale, o della natura comune; la quale in quanto è universale e comune, non è punto nelle cose perticolari, ma in esse è solo un suo atto, per così esprimermi, il quale non è punto comune. Ed il passo toccato del filosofo paflagono, è il seguente: " Tale vigoria dell' anima consiste in questo, che ,, quand' anco i generi che cadono sotto i sensi ,, subitamente manchino e si dileguino, tuttavia ,, ella può ritrarne le loro similitudini, e ritenerle nella memoria, e scoprire e notare ciò ,, che ne' singolari v' ha di comune e di universale. Poichè ANCHE IL SENSO CIO' PERCEPISCE. ,, Conciossiachè qualunque volta alcuno *conosca* ,, Socrate col senso, egli *conosce* insieme anche ,, l'uomo in Socrate. E chi vede questa cosa rossa, o questa bianca, egli vede insieme il rosso

,, ed il candido. Nè v' ha alcuno che creda Callia
,, e l'uomo essere una medesima cosa: altramen-
,, te, come non v' ha che un Callia, così non
,, potrebbe vedersi che un uomo. Ma chi vede
,, Socrate, vede in Socrate ciò che v' è di simi-
,, le e di comune anche negli altri uomini. Laon-
,, de in qualche modo L'UNIVERSALE SI PERCEPI-
,, SCE COL SENSO, non tuttavia spartito dal sin-
,, golare, ma ad una, e per conseguenza (1).

ARTICOLO X.

GIUDICARE È PIU' CHE PERCEPIRE L'UNIVERSALE.

Nè mi fa maraviglia che Aristotele concedesse al senso di percepire nelle cose singolari anche la natura comune, dappoichè egli avea conceduto ad esso la forza di giudicare.

Non si può giudicare senza la nozione comune; perocchè giudicare non è che classificare, non è che riporre in qualche classe degli og-

(1) Themistii *paraphrasis in Aristotelis Posteriorum* Lib. II, cap. XXXV. Il vero si è che il senso non sente l'universale, e perciò il dire che lo percepisce è assurdo: in fatti la parola *universale* indica il prodotto dell'operazione dell'intelletto, anche nel sistema di Aristotele. Come adunque il senso percepirà ciò che non ha ancora alcuna esistenza, perchè l'*universale* non ha alcuna esistenza quando si prescinda dall'intelletto che gliela dà?

getti, ed una classe non si forma che mediante qualche cosa che sia comune agli oggetti classificati.

Sicchè l'attribuire al senso il giudicare, sembra anche più che il dare al medesimo la percezione di ciò che è comune ne' particolari, al modo che questa percezione gli dà Aristotele (almeno siccome viene spiegato da Temistio), cioè non mai sola, ma sempre co' particolari individuamente unita; perocchè a giudicare si richiede di più, che s' abbia l'idea di ciò che è comune, in separato da tutto ciò ch' è particolare, sicchè ella si possa applicare a' diversi particolari, e così quelli si classifichino o si giudichino (1).

(1) Ho già notato che l'errore di Aristotele in tal fatto può forse consistere in una improprietà di parlare, peccando egli di quella colpa di che rampogna sì volontieri Platone: cioè che alla parola *giudicare* attribuisca un senso più largo che non le si conviene, ovvero che l'adoperi in due significati essenzialmente distinti fra loro, cioè 1.° nel significato di produrre un *istinto* nell'animale di portarsi verso certe cose che per questo vengono denominate *buone*, ovvero di allontanarsi da altre che per questo sono poi nominate *male*: il che forma una specie di discernimento di fatto fra il *bene* e il *male*, discernimento che facilmente si può scambiare e confondere col giudizio della ragione; 2.° nel significato di quella congiunzione che fa l'intelletto nostro di un *predicato* (negativo o positivo), cioè di un universale, a qualche *soggetto* individuale o certo meno generale di quel predicato.

ARTICOLO XI.

ASSURDITA' DELLA DOTTRINA ESPOSTA DA TEMISTIO.

Ancora un poco fissiamo l'attenzione in questa proposizione : ,, il senso percepisce il comune, ,, ma unito co' particolari ,,.

Solo quest'ultima operazione è veramente intellettuale , questa congiunzione di un predicato e di un soggetto : quella prima inclinazione verso certe cose , o avversione da certe altre, può essere scompagnata da qualunque giudizio, ed è l'effetto dell'istinto il quale si trova ne' bruti, e viene benissimo eccitato dal senso. Per altro le cose che vengono cercate dall'*istinto* , o da questo fuggite, non sono già buone o cattive per sè , anteriormente e indipendentemente da quell'istinto : ma unicamente in conseguenza di quello sono ò per dir meglio si dicono *buone*, colla quale denominazione non si viene a significar altro se non che quell'istinto le cerca ; sono, o per dir meglio si dicono *male* significando che quell'istinto le fugge : il che viene a dire una bontà o malvagità relativa alla voglia di quello istinto. Mediante questa osservazione, non sarà difficile sentire la differenza infinita fra il *discernimento istintivo* , e il *giudizio* : il *discernimento istintivo* è la cagione per la quale si dà il titolo di buone o di cattive alle cose, sicchè si può dire che la bontà di quelle cose è un effetto di lui: il *giudizio* all'incontro non precede la bontà delle cose, ma la sussegue ; egli non è cagione della bontà delle cose che egli giudica , ma la bontà di queste è la cagione del giudizio che le dichiara buone , sicchè il *giudizio* è un effetto egli della bontà delle cose : in somma il giudizio succede con ragione ;

Ella è questa una contraddizione, o pure nulla significa.

l'istinto opera ciecamente e senza veder ragione: il giudizio dee uniformarsi alle cose quali sono, buone o cattive; l'istinto non si uniforma alle cose, ma bensì le cose all'istinto, e questa acconcezza accidentale è ciò che si chiama la loro bontà. Ma noi quando diciamo *buone* alle cose dall'istinto cercate, allora formiamo un giudizio; allora noi uniamo al *discernimento istintivo* un *giudizio della ragione*; ed essendo ragionevoli, non possiamo a meno di far sempre così: quindi nell'uomo queste due cose sono sempre unite; indi la difficoltà di spartirle e separarle; e la facilità di errare facendo di esse una sola cosa. Propriamente parlando, fino che consideriamo il solo istinto, non ci sono cose nè buone nè cattive: c'è un'inclinazione verso certe cose, un'avversione da altre: questo è un fatto, che non ha una ragione in se stesso: la sua ragione sta solo nella mente divina che lo ha così stabilito.

Ma ciò che io proposi come una conghiettura circa l'abuso della parola *giudicare* che faceva Aristotele, si renderà certo e dimostrato confrontando altri passi di questo filosofo. Egli stabilisce, a ragione d'esempio, nel Lib. III *de Anima* (Lect. XI, XII), che l'*affermare* e il *negare* è proprio del solo intelletto: egli dice che il senso, nell'apprendere l'oggetto sensibile, lo *giudica al suo modo*; ma quando lo sente dilettevole o doloroso, allora lo cerca o lo fugge *come se l'affermasse* buono o cattivo: non dice che l'*affermi* tale, poichè ciò (così s. Tommaso nel suo comento) è proprio del solo intelletto; ma fa una operazione che rassomiglia ne' suoi effetti della sequela e della fuga, all'*affermazione* intellettuale: "*facere affirmationem et ne-*
„ *gationem est proprium intellectus-sed sensus facit aliquid*
„ *simile huic, quando apprehendit aliquid ut delectabile et*

Il *comune* ne' *particolari* ! che maniera di parlare è cotesta ? non equivale ella a quest' al-

,, *triste* ,,. Poco più oltre, sebbene avesse già prima attribuito il giudicare anche alla *fantasia* (*de Anima* L. III, Lect. V, VI), tuttavia poi le toglie l'*affermare* ed il *negare*, e perciò pure il *conoscere il vero*, il che è solo proprio dell'intelletto; " *nam cognoscere verum et falsum est* ,, *solius intellectus* ,, come spiega il dottore d'Aquino. Conviene dire adunque che Aristotele immaginasse una specie di *giudicare* che non *affermasse* e che non *negasse*: questo giudicare non era un dare l'assenso o negarlo : si formava questa specie di *giudizio*, senza che con esso si portasse sentenza intorno al *vero* ed al *falso* : in somma egli riteneva la parola *giudizio*, ma le toglieva poi ciò che è essenziale all'idea, che quella parola esprime nel senso comune degli uomini. Di vero io non credo conforme al significato della parola l'esprimere col vocabolo *giudicare* una operazione in cui non si faccia nessuna affermazione o negazione, nè abbia per oggetto il vero ed il falso: questa operazione io la chiamerò, col rimanente del genere umano, per quanto mi sembra, o meramente *sentire*, o soffrire una *mozione istintiva*, e nulla più : questa sensazione e questa mozione porterà benissimo l'animale bruto agli stessi fatti, a' quali il giudizio della ragione porta l'uomo : senza però che l' uguaglianza degli effetti valga questa volta a provare l'uguaglianza della causa prossima che gli ha prodotti : e riserberò la parola *giudizio* per indicar questa causa nell'uomo; la parola *senso* od *istinto* per significare questa causa nell'animale.

Che più? Aristotele stesso in qualche luogo prende per la cosa stessa il giudicare, e il dir *vera* o *falsa* una cosa (*De Anima* L. III, Lect. V) : sicchè egli sembra che così intendesse la parola *giudicare* quando l'adoperava in

tra: il comune in ciò che non è comune? io dico: racchiuso ne' *singolari* può egli starsi il *comune*? *comune*, non altro significa che il non

senso proprio e l'attribuiva all'intelletto; all'incontro che quando l'attribuiva al senso od alla fantasia, egli intendesse di adoperarla in senso traslato o metaforico.

Checchè sia di ciò, una sì fatta incertezza di parlare fu cagione, quanto a me ne pare, che il filosofo di cui parliamo non riuscisse a spiegare in un modo perfetto e lucido la formazione delle idee.

Abusando egli della parola *giudicare*, tolse dall'occhio de' suoi discepoli e dal suo proprio la difficoltà che si dovea vincere nella questione. Essendo già noi avvezzi ad attribuire alla parola giudizio il significato di affermare e di negare di un soggetto un predicato, succede che sentendo attribuita al senso quella parola, ci scordiamo di negare al medesimo una simile operazione: e basta che noi concepiamo il senso come una facoltà di giudicare, perchè poscia non ci sia più difficile di spiegar gli atti dell'intelletto: ci si assicura che la difficoltà di che si parla, è tutta nell'intelletto: dunque diciamo a noi stessi, non istà nel senso, dunque non istà nel giudicare mentre il senso giudica: ecco la difficoltà svanita dagli occhi. All'incontro la difficoltà è nell'intelletto, perchè nell'intelletto è il *giudicare*; se trasportate il giudicare al senso, la difficoltà non c'è più: l'intelletto giudicherà senza difficoltà, perchè riceve i giudizj dal senso belli e formati: egli non farà forse che perfezionarli, che dar loro una forma, che renderli più espliciti e manifesti, e questo sarà il suo *affermare* ed il suo *negare*, a lui solo esclusivamente riserbato: la cognizione del vero e del falso in tal caso comincierà qui per convenzione: non è questo un vincere la questione, ma un fuggirla, un occultarla.

essere particolarizzato, il non essere limitato ad un individuo. Se mi si facessero passare sotto i sensi dieci mila individui l'un dopo l'altro, certo io avrei l'impressione di tanti oggetti particolari; ma avrei io percepito ancora nulla di comune? Nulla affatto. Brevemente, il *comune* non è che un *rapporto* fra più individui colla mia mente: io li confronto insieme e noto ciò che hanno di simile, ciò che hanno di dissimile, cioè ciò che in più individui fa nascere in me una stessa idea, ciò che fa in me nascere idee diverse. Ciò che hanno di simile, questo rapporto di similitudine, ecco che si chiama la natura *comune*. Ora un rapporto di più individui colle mie idee non si trova menomamente in ciascuno di essi considerato in sè, e perciò fuori della mia mente: è necessario di vederli in una sola concezione della mente mia: non ci hanno qui che fare i sensi, i quali percepiscono solo gl'individui singolarmente, cioè uno alla volta, in separato dall'altro (1):

(1) La dottrina aristotelica era questa. Nell'interno dell'uomo v'ha qualche cosa che giudica delle sensazioni, e questo si chiama *senso comune*, perchè dice, non può giudicarne se non sente egli solo ciò che sentono tutti gli altri sensi. Ma anche il *senso particolare* sente e giudica: questo è giudice in una sfera più ristretta, cioè giudica le varie cose sensibili che da lui possono essere percepite; e quindi la sentenza composta di parole alquanto indeterminate " *sen-*

ci vuole in somma una interior facoltà , totalmenta diversa da' cinque sensi corporei, la quale fa-

,, *sus proprius participat aliquid de virtute sensus commu-*
,, *nis* ,,. Come poi questa partecipazione di virtù seguisse, era ûn misterio.

Ma era parimente un non piccolo intrico, nel sistema di Aristotele , lo spiegare come il senso comune potesse avere più potenze ed avesse anche più operazioni essenzialmente diverse : giacchè non si distinguono le potenze l'una dall'altra, se non per la diversità de' loro oggetti o delle loro operazioni. Per ispiegar questo con delle ragioni lucide e solide, ci volea pur molto : ma all'incontro era facile uscirne con qualche similitudine, e pensò il filosofo nostro d'appigliarsi appunto a questa seconda via molto più piana della prima. A tal uopo egli trovò la similitudine del centro e de' raggi che terminano tutti nel centro. Il centro nel circolo è unico e semplicissimo , e tuttavia è il termine di molti raggi. Così il senso comune è unico in se stesso , ma riceve le sensazioni de' diversi sensi : in quanto riceve molte immutazioni , egli *sente* ; ed in quanto egli è uno, egli *giudica* (*De Anima* L. III , Lect. III, IV). Di questa soluzione i filosofi sembra che si contentassero per molto tempo. Ed egli non sembra stato tuttavia difficile l'osservare qualche differenza fra il centro del circolo ed il senso comune ; perciocchè il centro non opera nulla : e sebbene egli sia il termine di molti raggi , egli non li giudica , non agisce sopra loro , finalmente non è il centro per se stesso , ma solo perchè noi colla nostra mente riferiamo a lui questi raggi ; egli per sè, non è che una cosa , cioè un semplicissimo punto ; tutte le relazioni delle linee egli le acquista per opera del nostro stesso pensiero , non per qualche suo fatto.

Resta dunque a spiegare il pensiero com' egli sia atto a dare origine a questa moltiplicità di relazioni in cosa uni-

cendo il paragone degl' individui, o più tosto delle idee di questi, assegni qualche cosa di co-

ca com'è il centro. La similitudine adunque del centro che si assume per ispiegare coll'analogia il pensiero degli universali o sia delle relazioni delle cose, non è più chiara nè più spiegata del pensiero stesso, perocchè non è che un caso particolare di questo: spiegato che sia come noi percepiamo i rapporti, gli universali in una parola, è spiegato come il centro sia il termine di più linee; questo all'incontro non è spiegabile senza supporre già data quella prima spiegazione. L'esempio adunque è illusorio: non rischiara la difficoltà che apparentemente.

Nè può giovar nulla a spiegare siccome una potenza unica possa e sentire gli oggetti di più sensi, e giudicarli, cioè paragonarli insieme, notare in essi ciò che v'ha di simile, e ciò che v'ha di dissimile; giudicarli finalmente anche piacevoli o dispiacevoli. Tutte queste operazioni sono reali; non sono mere relazioni che aggiungiamo noi al senso comune col nostro intelletto, come succede del centro quando noi lo consideriamo siccome il termine di molte linee. E quand' anche fosse facile intendere come una cosa sola possa aver molte relazioni con molt' altre cose; riman tuttavia difficile a concepire come una potenza possa aver molti oggetti, e formar molte operazioni essenzialmente distinte, rimanendo una *potenza unica*: se pure è vero che potenza intendiamo una forza particolare dell'anima specificata e distinta dall'unità dell'oggetto suo, o della sua operazione. Di vero il dire che il sentire ed il giudicare sono due operazioni essenzialmente diverse, come Aristotele medesimo pur conviene, non è egli il medesimo che il dire che esse procedono da due potenze? dall'atto del sentire non si denomina la potenza di sentire, come dall'atto del giudicare non riceve il suo nome la potenza di giudicare? che se

mune ad essi egualmente: cioè trovi un'idea che a più di essi convenga, che valga a noi perchè con

il sentire ed il giudicare sono essenzialmente la stessa cosa, perchè adunque attribuir al senso il *giudizio*? questa frase non sarebbe, come dicono gl'inglesi, un non-senso? egli sarebbe come un dire: attribuir al senso il senso: la parola giudizio in tal caso dovrebbesi poter abolire dall'umano idioma, senza per questo accorgersi punto d'una mancanza, sostituendo la parola senso o sensazione: il che è evidentemente impossibile. Ma vogliamo noi vedere da quale argomento Aristotele venia condotto a dare al senso stesso la facoltà di giudicare? "Noi (ecco com'egli ragiona), noi non solo sentiamo, ,, ma ben anco sentiamo di sentire, e sentendo di sentire ,, giudichiamo ciò che sentiamo. Ora noi o sentiamo di sen- ,, tire con quello stesso senso onde sentiamo, o con un al- ,, tro senso. Se con un altro senso, allora io vi ripeto la ,, stessa interrogazione: com'è che noi sentiamo di sentire ,, ciò che sentiamo per questo senso? forse con un terzo ,, senso? in tal caso noi procederemmo all'infinito colla se- ,, rie di questi sensi, perchè si dovrebbe sempre rinnovare ,, lo stesso discorso. Forz'è dunque dire che noi sentiamo ,, di sentire con quello stesso senso onde sentiamo: e per- ,, ciò con questo stesso giudichiamo ,, (*De Anima* Lib. III, Lect. II). Questa argomentazione è ingegnosa, a dir vero, ma per non toccare che un solo de' suoi difetti, ella si fonda tutta sopra un falso supposto; cioè che nel senso sia necessariamente racchiuso il senso del senso. Che cosa vuol dir questa espressione *sentire di sentire*? ella non può voler dir nulla, se non significa una riflessione dell'anima sopra la propria sensazione. Quando l'anima si rivolge sopra se stessa per conoscere il proprio stato, e trova d'avere una sensazione, allora si suol dire che sente di sentire. Ma questa riflessione dell'attenzione dell'anima sopra se stessa, è propriamente

essa sola a molti di quelli pensar possiamo; solo dopo questa operazione comincia la parola *comune*

il pensiero : ella dunque propriamente parlando *pensa di sentire* , e non *sente di sentire* : ella pensa alla sua *sensazione*: la *sensazione* in tal caso è l'oggetto di questo pensiero; all' incontro il *pensiero* stesso è l'atto: non si confonda adunque l'oggetto dell'atto, coll'atto stesso : la *sensazione* che è l'oggetto, è esterna e passiva; il pensiero onde si riflette a questa sensazione, è tutto interno, attivo e volontario. Quando adunque noi diciamo che *sentiamo* di *sentire*, usiamo la parola *sentiamo* in senso traslato in luogo di *pensiamo* , e usiamo la parola *sentire* in senso proprio cioè per esprimere propriamente la sensazione. Il puro senso , non sente di sentire; ma *sente* e nulla più: la sensazione nasce contemporanea all'immutazione di un organo corporale , e non ha riflessione sopra di sè; perchè se un organo sensibile toccato da un oggetto, viene ritoccato dal medesimo o da un altro oggetto, non nasce in esso niente di simile alla riflessione , ma nasce solo una nuova impressione e sensazione simile alla prima, e distinta nello stesso tempo intieramente nell' esser suo dalla prima. Ma l'uomo com' è fornito anche della facoltà di pensare , non può avere una sensazione senza avere contemporaneamente il pensiero della medesima : non può avere una sensazione senza che anche la mente non se ne accorga : indi avviene che non ci sia mai nell'uomo il solo sentire, ma che ci sia sempre anche il pensare di sentire, che per traslato si può dire (sebbene impropriamente) sentire di sentire. Ora egli è ben facile che noi attribuiamo agli esseri dotati del solo senso, quello che esperimentiamo in noi stessi ; e questo mi pare che sia avvenuto nell'argomento presente di Aristotele. Avendo egli osservato che l'uomo, ogni qual volta sente, pensa altresì cioè riflette di sentire ; egli suppose che quella fosse pro-

ad avere un valore, e ad essere adoprata con proprietà. Il dire che i sensi percepiscono il *comune*, è un supporre fatta quest' operazione dell' intelletto, colla quale l'uomo trova nelle cose ciò che è *comune*: ed un supporre ancora che questa cosa trovata dall' intelletto sia l'oggetto de' sensi.

Così si cade nell'assurdo singolare di ammettere che oggetto de' sensi sia una produzione dell' intelletto: e che non più il senso somministri all' intelletto la materia del pensare, ma pur l'intelletto al senso. In tal modo il mal uso che fa Aristotele della parola *comune*, lo sbatte da un estremo nel suo contrario, recandolo a proferire tal proposizione che è in opposizion diretta col principio fondamentale del suo sistema, e dal quale moveva tutto il suo ragionamento.

prietà essenziale del senso il riflettersi sopra se stesso: ed in tal modo fu condotto a dare al solo senso altresì la riflessione sopra se stesso, la quale è indivisibile dal giudizio, perchè col riflettere ch' io sento, non faccio che un giudizio sopra me stesso, o sia pronunzio e dico a me stesso " Io ,, provo una sensazione ,,; il che è fare un giudizio, ossia è pensare.

ARTICOLO XI.

CONTRADDIZIONE IN DUE SENTENZE DI ARISTOTELE.

Il *comune* astratto da ciò che è particolare, dice Aristotele stesso, non è che l'oggetto dell'intelletto.

Esaminiamo ancor meglio che coerenza abbia questa proposizione colla precedente dottrina del nostro filosofo.

Il *comune*, come dicevamo, non può esistere prima che sia astratto: è l'astrazione che dà a lui l'esistenza (non supponendolo innato). Questa parola *comune* non significa che ciò che è simile in più individui; e ciò che è simile in più individui, è un astratto, cioè è diviso da ciò che è dissimile come una natura è divisa dall'altra, e massimamente dalla sua contraria.

Quando dunque Aristotele dice che il *comune* non è che l'oggetto dell'intelletto; quando afferma che gli universali non esistono che nell'anima; quando scrive contro Platone " l'animale ,, universale o è nulla o è posteriore all'animale ,, individuale, ed egualmente si dica di ogni co- ,, mune ,, (1); allora egli si accostá a sentire

(1) *De anima* Lib. I, cap. I.

tutta la difficoltà che si rinviene nello spiegare il modo, onde ci formiamo le idee *universali* ; ed egli si divide in tal modo da se medesimo. Il dire da una parte : l'oggetto dell' intelletto sono gli universali in quanto sono *universali* , e per dirlo in altre parole : l'oggetto dell' intelletto sono i rapporti degli enti esistenti e possibili ; ed il dire dall' altra : gli *universali* in quanto sono universali non esistono nelle cose singolari ma solo nella mente , è una cosa medesima.

Ma se ciò è vero , e s'è vero che il senso percepisca i singolari e non gli universali in quanto sono tali ; è adunque vero che il senso non percepisce punto l'oggetto dell' intelletto , ma che l'oggetto del senso e dell' intelletto sono due oggetti totalmente differenti, quello del primo essenzialmente singolare , quello del secondo essenzialmente universale. Ora se il singolare e l'universale sono opposti; se nel singolare, in quanto è tale, non vi può esser nulla di universale, perchè sono due nozioni che essenzialmente si escludono ; come adunque può *l'intelletto* ricever la materia delle sue operazioni dal senso , mentre tutto ciò che può dare il senso è d'una natura essenzialmente diversa e contraria a ciò che può percepir l'intelletto?

La difficoltà stava tutta qui ; ed è la medesima , chi ben la considera , che quella , di che

continuamente ragioniamo, la quale si presenta in tal modo sotto un nuovo aspetto (1).

(1) Dico che è la medesima difficoltà di cui continuamente parliamo. Poichè la difficoltà proposta di sopra era questa: " come può mai l'uomo cominciare a giudicare, ,, senza una idea generale, mentre i sensi non gli somministrano che pure sensazioni particolari ,,? La difficoltà che qui ci si presenta all'incontro è questa: " L'intelletto ,, non ha per oggetto che delle idee generali. Ma i sensi ,, non gli somministrano che sensazioni le quali sono pura- ,, mente particolari. Le formerà egli a se stesso queste idee ,, generali, cioè quelle percezioni particolari le renderà egli ,, generali? In tal caso egli ha bisogno di avere qualche ,, idea generale in sè: altrimenti non potrà mai aggiungere ,, alle percezioni de' sensi quella generalità che loro man- ,, ca interamente ,,. Dico che questi non sono che due modi di presentare la stessa difficoltà. Nel primo modo la difficoltà consiste nello spiegare come l'intelletto possa *giudicare* senza qualche idea generale innata; nel secondo modo la difficoltà consiste nello spiegare come l'intelletto possa *percepire* verità determinate senza avere innata una idea generale. Che la difficoltà sia la medesima, s'intenderà chiaramente ove si abbia bene osservato che il *percepire* dell'intelletto è lo stesso che il *giudicare*, trattandosi di verità determinate, come sarebbe l'esistenza de' corpi. Ciò ch'egli *percepisce* è un *oggetto* da lui *giudicato*: in quanto quest'oggetto è giudicato, in tanto è oggetto dell'intelletto: questa facoltà fa un giudizio, e in tal modo ciò che non era suo oggetto lo rende tale. Io non posso fermarmi a dimostrare come questo giudizio sia talora più e talora meno espresso, giacchè questo mi condurrebbe troppo a lungo: mi basta per lo scopo presente che ben si comprenda come l'intelletto è giudicando, che percepisce delle nuove verità.

ARTICOLO XII.

MOSTRASI CHE GLI SCOLASTICI SENTIRONO LA DIFFICOLTÀ ACCENNATA DA UNA DISTINZIONE CHE INVENTARONO PER ISCHERMIRSENE: ESAME DELLA MEDESIMA.

Uno de' più grandi scolastici che sieno stati, accorgendosi forse di qualche imbarazzo in questa parte della filosofia aristotelica, che non si poteva abbandonare in quel tempo, si sforzò di presentare nell'aspetto più favorevole il pensiero del greco filosofo.

A tal fine egli trasse in mezzo questa sottile distinzione: " La parola *universale* si prende in ,, due sensi, cioè o per significare la stessa na- ,, tura comune in quanto è soggetta all'inten- ,, zione dell'universalità, o per significare l'uni- ,, versale in se stesso ,, (1). Di che avveniva che

(1) Per altro nelle parole di s. Tommaso la difficoltà si presenta in tutta la sua forza. " La natura, egli dice, a ,, cui avviene l'intenzione di universalità, poniamo la na- ,, tura dell'uomo, ha un essere duplice, cioè uno materia- ,, le secondo ciò che essa è nella materia naturale, ed un ,, altro immateriale secondo ciò ch'essa è nell'intelletto. Ora ,, in quanto, prosegue egli, la detta natura ha l'essere nella ,, natural materia, non le può avvenire l'intenzione di uni- ,, versalità, perchè dalla materia è individuata. L'intenzione

l'universale nel primo senso, cioè la *natura stessa comune* che va soggetta all'intenzione, cioè

„ adunque di universalità le avviene solo in quanto ella si a-
„ strae dalla materia individuale. Ma (egli osserva) è impossi-
„ bile che dalla materia individuale si astragga realmente co-
„ me voleano i Platonici. Poichè non v'ha l'uomo naturale,
„ cioè reale se non in queste carni e in quest'ossa — Egli rima-
„ ne dunque che la natura umana fuori dai principj indivi-
„ duanti non ha alcuna esistenza se non che nel puro in-
„ telletto „ (*De Anima* L. II, Lect. XII). Questo passo viene a dire così: Voi altri dite che quando l'intelletto percepisce qualche oggetto particolare, egli non fa che percepire la stessa cosa che percepivano i sensi, solamente che egli divide nell'oggetto particolare ciò che v'ha di comune e ciò che v'ha di proprio: e mettendo questo da parte, cioè astraendolo, percepisce quello solamente, cioè il comune. Or bene, questa maniera di spiegare come l'oggetto del senso diventi oggetto dell' intelletto, non avrebbe alcuna difficoltà se questa divisione che supponete che faccia l'intelletto fosse una divisione reale, se in un qualche oggetto si potesse dividere il comune ed il proprio come si taglia una torta od un pasticcio per mezzo, e la metà gettalasi d'un canto, e l'altra la si piglia per farne checchè ne piace. Ma la divisione che fa l'intelletto del proprio e del comune, hassi a sapere che non è punto una divisione reale, ma una divisione così detta in senso metaforico. L'intelletto non astrae già il proprio dall'oggetto lasciandovi solo il comune, a quel modo che si estrae la feccia dal vino lasciandovi il puro vino, od altra simile vera astrazione e divisione: nulla di questo. L'oggetto particolare, quando viene percepito dall'intelletto, non soffre alcuna alterazione.

Chi dunque crede d'avere spiegato come l'intelletto percepisca ciò che il senso gli somministra, col dire semplice-

ad essere considerata sotto il rispetto d'universalità, fosse l'oggetto del senso: all'incontro *l'uni-*

mente ch' egli *astrae* da' particolari il generale; questi si contenta, per ispiegazione, d'una analogia o similitudine: e anche questa tale, che assai poco quadra all' uopo; ma non ha veramente presentato nessuna vera spiegazione delle percezioni intellettuali. La parola adunque *astrazione* è un traslato che può contentare i superficiali: ma non contiene in se stessa nessuna nuova luce sulle operazioni dell' intelletto. Quando si voglia abbandonare quest' analogia dell' *astrarre* e del *dividere*, che non si può applicare propriamente all' oggetto particolare perchè da lui non si astrae nulla, non si divide nulla; che ci resta a dire sulla maniera onde l'intelletto percepisce le cose? Ciò che noi possiamo avere di certo sopra ciò sono primieramente i punti seguenti: 1.° che l'oggetto reale e particolare non soffre alcuna alterazione nè divisione di sorte quando viene percepito dall' intelletto: che dunque la parola *astrazione* non aggiunge vernn nuovo lume alla spiegazione degli atti dell' intelletto, quand' ella s'intende per una operazione che nell' oggetto particolare divide il comune e lo scevera dal proprio; 2.° che un oggetto, in quanto è nell' intelletto, ha una esistenza totalmente diversa, e non solo in parte, da quella che ha nella sua propria natura; 3.° che quest' esistenza che ha un' oggetto nell' intelletto, è *universale*, mentre nella sua propria natura ha un' esistenza *particolare*; 4.° perciò, che un oggetto qualunque in quanto è *universale* non esiste che nell' intelletto: e quindi che l'oggetto dell' intelletto, cioè questa *universalità* è interamente diversa e non ha che fare cogli oggetti del senso che sono le *particolarità*. In tal modo si sente in tutta la sua forza la difficoltà di spiegare come l'intelletto possa ricevere i suoi oggetti dal senso, al modo che ciò intende il Locke od il Condillac. E s. Tommaso vide la dif-

versale, nel secondo senso, in se stesso, in quanto è tale, non è che l'oggetto dell'intelletto: e così egli sembrava che si potesse spiegar con ciò il passaggio dal senso all'intelletto, cioè mostrare siccome avvenia che l'oggetto del senso divenisse anche oggetto all'intelletto; conciossiachè sebbene l'intelletto non percepiva che *l'universale*, tuttavia parea vedersi un modo onde il senso medesimo glielo somministrasse, potendosi dire, mediante quella distinzione, che percepiva l'universale anche il senso, purchè però si pigliasse questa parola *universale* in un significato alquanto diverso da quello nel quale all'intelletto s'attribuiva: condizione, a dir vero, che toglie l'effetto di quella distinzione.

ferenza fra gli oggetti del senso e quelli dell'intelletto a tale, che confutando l'errore di quelli che ammettevano fuori dell'uomo l'intelletto agente, e dicevano che questo comunicava coll'uomo per mezzo de' fantasmi sensibili; s. Tommaso, dico, risponde che ciò è impossibile, perchè l'oggetto dell'intelletto non è mica una parte di questi fantasmi come potrebbe indicare la parola *astrazione*, cioè qualche parte da essi astratta, ma egli è un oggetto totalmente dai fantasmi immune, e totalmente perciò da essi diverso: onde non si dà fra l'*idea* di questo intelletto ed il *fantasma sensibile* alcuna vera comunicazione: dal che si vede come l'acutezza del santo Dottore non si lasciò illudere, come gli Arabi, dal senso metaforico della parola *astrazione* (Ved. il Comento di s. Tommaso sopra il Lib. *de Anima*, Lect. VII, x.)

Ed esaminandola accuratamente, ripullulano di continuo le stesse difficoltà.

Primieramente soffermiamoci a questa espressione: “ in un modo si dice universale la stessa ,, natura comune in quanto va soggetta all' inten- ,, zione di universalità ,,.

Io domando: questa natura si può dir ella *comune* anche prescindendo dal rispetto di universalità a cui soggiace? non già: ma se prescindiamo dal rispetto di *universalità*, ella non ci si presenta più col predicato di comune, ma ci rimane una *natura singolare*: è quando noi col nostro pensiero confrontiamo questa *natura singolare* con altre nature pure singolari possibili, che troviamo il rapporto ch'ella ha di simiglianza: e volendo significare che noi la guardiamo sotto questo rispetto, le aggiungiamo il predicato di *comune*; e questa natura, coll' aggiunta di questo rispetto in cui la percepiamo, è *l'universale*.

Nessuna *natura* adunque si può chiamar *comune* se non dopo che l'intelletto fece sopra lei questa operazione, cioè scoperse questa relazione che passa fra essa ed altre nature possibili (1), la

(1) Dico possibili, perchè noi non potremmo mai generalizzare un oggetto paragonandolo a degli altri oggetti esistenti, come suppongono gratuitamente gl' ideologi moderni, ma è necessario che lo confrontiamo agli oggetti possibili

quale relazione non è finalmente che un mero pensiero dell'intelletto: giacchè la *relazione* non istà nè nell'uno nè nell'altro degli oggetti fra' quali passa la relazione, ma solo nella loro unione, e confronto; unione che non si avvera altrove, ma unicamente nell'intelletto, dove le due o più cose hanno una specie comune.

Se dunque una *natura* resta sempre *singolare*, cioè resta tale quale ella è in se stessa (1) prima che venga dall'intelletto considerata e percepita; egli sarebbe una improprietà di parlare il chiamarla *comune* od universale fino che la si considera indipendentemente dal rapporto ch'ella ha coll'intelletto. Quando adunque noi ci proponiamo di prescindere al tutto dall'intelletto, e non vogliamo considerare le cose esteriori che unicamente in relazione col senso; egli è impossibile che noi le chiamiamo *universali*: mentre questo predicato viene loro *posteriormente*, cioè solo dal momento in cui noi le supponiamo concepite ancora dall'intelletto. Ma da questo noi dobbiam pre-

cioè pensati dalla mente. La *possibilità* è il principio di generalizzazione, come vedremo, ed essa non è che nell'intelletto.

(1) In molti luoghi mi è forza di adoperare la maniera di parlare più usata, sebbene meno rigorosa; perchè non ho potuto ancora presentare quelle idee che valgano a giustificare una maniera più esatta e vera.

scindere intieramente quando ci proponiamo di esaminare le forze del solo senso: sino che ci troviamo in questo proponimento, dobbiamo considerare le cose esterne senza aggiunger loro nulla di ciò che l'intelletto ci aggiunge, percependole: e s'egli è vero, come accorda lo stesso Aristotele, che *l'intenzione* di *universalità* l'aggiunge loro l'intelletto; forz'è che noi prescindiamo al tutto da questo rispetto, il quale si esprime coll'aggiungere alla natura il predicato di *comune* o di *universale*: di che ne viene, che noi non siamo punto autorizzati a dire che " il senso percepisce la ,, natura singolare ,,.

Che cosa vorrebbe mai dire " il senso perce- ,, pisce la natura comune? ,,.

Vorrebbe dire: " il senso percepisce una na- ,, tura *singolare*, la quale di poi, quando viene ,, percepita dall'intelletto, sotto un certo rispetto ,, acquista il predicato di *comune*, predicato che ,, le si dà appunto per esprimere questo rispetto ,, sotto cui l'intelletto la percepisce ,,.

Se dunque il predicato *comune* non esprime che ciò che aggiunge l'intelletto alla natura da lui percepita; egli è facile di vedere che la distinzione sopraccennata non reca alcun servigio all'uopo di spiegare in che modo l'oggetto del senso possa divenire anche oggetto dell'intelletto:

giacchè ciò, a cui quella distinzione intendeva, era di mostrare che anche l'oggetto del senso si potea in certo senso chiamare *universale* come quello dell'*intelletto*: e quindi non riusciva strano che questo potesse ricever gli oggetti suoi dal senso, sebbene egli non fosse atto che alla percezione degli universali. Mediante l'osservazione da noi fatta all'incontro apparisce che se si può dire in qualche modo *universale* l'oggetto del senso, ciò non nasce se non perchè noi consideriamo quell'oggetto in relazione coll'atto futuro dell'intelletto: ma che se prescindiamo da quest'atto futuro, e se vogliam denominar l'oggetto solo come sta rispetto al senso, noi non possiamo dirlo che *singolare*, nè egli ha cosa in sè che al senso sia o possa essere *comune*.

ARTICOLO XIII.

COME L'INTELLETTO AGENTE D'ARISTOTELE SPIEGHI L'ORIGINE DEGLI UNIVERSALI.

L'oggetto adunque del senso e dell'intelletto sono diversi e contrarj essenzialmente: il primo non percepisce che *singolari*, il secondo non percepisce che *universali* (1).

(1) In un passo, nel quale Aristotele spiega la formazione degli oggetti dell'intelletto, nomina alla sfuggita un

Volendo adunque supporre con Aristotele che tutte le idee dell'intelletto vengan da' sensi,

UNIVERSALE QUIESCENTE NELL'ANIMA. Volendo mostrare come dai sensi procedano tutte le idee dell'uomo, dopo aver egli detto che dalle sensazioni che lasciano impressi de' vestigi, nasce la memoria, e da molte memorie raffrontate insieme l'esperimento, onde si deducono i principj o le *idee* generali; quasi poco contento di questo *esperimento* che non è che di cose particolari, aggiunge " dall'esperimento ,, o da ogni universale quiescente nell'anima ,, (*Poster*. L. I, c. ult.). Egli ha bisogno di unire all'esperimento qualche altra cosa che sia nell'anima stessa. Qualunque però sia la mente di Aristotele in questo passo alquanto oscuro, è certo che s. Tommaso spiegandolo non poteva descrivere il fatto dell'origine delle idee in una maniera più esatta e precisa. Il saper descrivere esattamente come questo fatto succede, è già un essere molto innanzi nella via della sua spiegazione. Egli osserva che l'esperimento non può essere che di cose particolari; che bisogna adunque proceder oltre, e cavare i principj da un universale, *ULTERIUS EX UNIVERSALI QUIESCENTE IN ANIMA*: che questo universale si fa per una operazione dell'anima mediante la quale questa riceve come fosse generale ciò che realmente è particolare: " *quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit*, ,, *sicut est experimentum in quibusdam* ,,. Fuori dell'anima adunque non c'è nulla di universale: è l'anima quella che aggiunge l'*universalità*, ella riceve come *universale* ciò che in sè è particolare. Ancora questo oggetto *universalizzato* lo chiama Aristotele *UNUM PRÆTER MULTA*. E s. Tommaso riflette che è il solo intelletto che aggiunge questa *unità* specifica ai *molti individui*: unità che non ha da far niente con essi, che è fuori di essi, *PRÆTER MULTA*. Quindi non è questo *universale* una parte di essi, ma cosa da essi

resta sempre intatta la difficoltà proposta, che consiste a sapere come il senso possa presentare all'intelletto l'oggetto a questo adattato e proporzionato, mentre il senso non ha nulla che sia comune coll'oggetto proporzionato all'intelletto.

Aristotele in tale imbroglio stabilisce, come abbiam veduto, un *intelletto agente*: e lo costituisce mediatore fra il senso e l'intelletto: è incumbenza di lui il prendere i fantasmi sensibili e singolari, e trasformarli in universali: l'incumbenza gliela dà proprio Aristotele; e tocca poi ad un tale intelletto di trovare il modo ond'egli disimpacci un'incumbenza così rilevante ed orrevole che dal filosofo gli viene affidata. Bene sta però, che questa misteriosa potenza che si chiama *intelletto*, continua in noi placidamente le sue funzioni, indipendentemente dalle speculazioni de'filosofi, e dalle leggi che questi le impongono.

realmente cavata; ma è indipendente da essi, è un' *idea* in somma generale di tutt' altra natura della loro che sono *sostanze particolari*. Mi sembra adunque probabile che quando s. Tommaso diceva che *niente è nell'intelletto che non venisse dal senso*, egli non escludesse però dall'intelletto quella *forma di generalità* che questo aggiunge alle cose, traendola di se stesso, per la quale ha la virtù d'essere intelletto, e che vedremo a suo luogo che cosa ciò possa essere: e la cosa si farà evidente ove si consideri il lume che dà s. Tommaso all'intelletto per potere esistere, del quale altrove ragioneremo.

Io confesso che non piccolo sarebbe il mio imbarazzo, ove a me si desse il carico d'insegnare *l'intelletto agente* ad adempire la funzione che il filosofo nostro gl'ingiunge, sotto l'espressa condizione di non portar seco nessuna idea di sorte, ma di doverle cavar tutte da' fantasmi sensibili.

Primieramente, questo intelletto dev'egli percepire i fantasmi sensibili e singolari, o non dee percepirli?

Se non li percepisce, egli sembra che non possa operare sopra i medesimi, nè perciò distinguere dentro a' loro oggetti ciò che v'ha di proprio, e ciò che v'ha di comune.

Se li percepisce, è adunque una facoltà quest'*intelletto agente*, che percepisce i *singolari come il senso* (1). Ma se egli percepisce i singo-

(1) Per superare questa difficoltà gli Scolastici sono ricorsi a dire che l'intelletto percepisce i particolari *per quandam reflexionem*. Ma ognuno vede che il pronome *quidam*, *quædam*, *quoddam* per quanto sia rispettabile e spesso adoperato come una tavola nel naufragio; tuttavia non può sempre acquietare l'intelletto curioso d'investigare delle migliori ragioni. La difficoltà, a mio parere, è quella stessa che più sopra ci cadde di osservare relativamente al senso comune. La soluzione n'è la seguente. Tanto il senso che l'intelletto ha un soggetto solo: quell'IO stesso che è modificato mediante le sensazioni, è quegli che pensa ad esse. Io

lari come il senso, in che modo poi troverà in essi gli universali?

Noi abbiam già osservato, che ne' *singolari*, fino che sono tali, nessuno *universale* si contiene: mentre questa parola *universale* non esprime che una relazione che ha la cosa esistente

non ho adunque bisogno di supporre che l'intelletto, questa potenza particolare, percepisca le sensazioni, quasichè le sensazioni fossero percepite da due potenze: quindi non ho bisogno di supporre due specie di fantasmi l'uno simile all'altro; il che è un moltiplicar gli enti senza necessità, e mi condurrebbe all' infinito. Ciò di che io ho bisogno, è di fissarmi colla mia attenzione nell' unità della mia coscienza, nella quale si trovano tanto le sensazioni come i pensieri o le idee. Aristotele supponeva che altra fosse la sensazione nell' organo esterno, altra fosse la sensazione portata al centro comune: indi due potenze, il senso proprio, ed il senso comune. Il vero si è che nell' organo esterno diviso dall' anima non è alcuna sensazione; e che è sempre l'anima quella che sente: non c'è dunque che un genere di sensazioni, e non ci sono altri sensi corporei che i cinque sensi particolari. Ma giacchè per tutti questi sensi è sempre l'anima quella che unicamente sente; quindi è l'anima che è conscia contemporaneamente di più sensazioni (sotto il quale aspetto ella stessa si potrebbe chiamare un *senso comune*), ed è l'anima che riflette sulle medesime e così pensa. L' intelletto è la facoltà di riflettere o di pensare: egli non percepisce adunque le sensazioni particolari: è l'anima nella quale v'è l'intelletto che le percepisce: non esse, ma il giudizio che fa sopra di esse è l'unico oggetto dell' intelletto: l'intelletto, in una parola, è una potenza *formale*, e non *materiale*: non ha altro oggetto che la propria operazione.

coll' altre cose simili possibili, o sia pensate: cioè una cosa che il solo intelletto percepisce, e della quale il senso nulla ne sa. Ma se questo attributo di *universale* l'aggiunge da sè l'intelletto, se non è punto negli oggetti del senso, ove mai l'intelletto lo trova?

Platone supponeva che l'avesse innato, cioè che l'intelletto, allorchè il senso percepiva gli oggetti singolari, aggiungesse a loro l'idea di *universalità*: ovvero, che è il medesimo, supponeva che l'intelletto portasse con sè gli esemplari delle cose possibili, secondo i quali esemplari, come secondo differenze generali, classificasse gli oggetti de' sensi: e con ciò il nodo era sciolto, o certo tagliato.

Avicenna ricorse ad un intelletto separato al tutto dall' uomo, dal quale l'uom ricevesse belle e formate queste generali idee, sotto cui divider poi egli gli oggetti da' sensi percepiti: questo sistema pure rispondeva in qualche modo alla difficoltà.

Ma Aristotele nulla di questo (1): egli pre-

(1) Nelle opere di Aristotele vi sono bensì de' passi che il mostrano poco soddisfatto del suo sistema e sul limitare di un altro: i quali noi non trascuriamo di trar fuori, ove l'occasione ci venga, come il lettor vedrà anche nell' articolo seguente.

tende che l'*intelletto agente* aggiunga l'idea di universalità agli oggetti singolari percepiti da' sensi (giacchè è poi questo in ogni sistema ciò che fa l'intelletto), senza che questi abbiano in se stessi quest'idea, e senza che la porti seco l'intelletto agente.

ARTICOLO XIV.

ARISTOTELE VUOLE CHE L'INTELLETTO DIA LA PROPRIA FORMA A CIO' CHE PERCEPISCE: QUESTO, RIMOSSA DALL' INTELLETTO OGNI IDEA INNATA, È IL FONDAMENTO DELLO SCETTICISMO MODERNO.

Talora fa i maggiori sforzi per superare una difficoltà che gli si presenta con forza, ma direi quasi più al sentimento, che alla mente.

Egli vi dirà, a ragion d'esempio, " ciò che ,, si riceve, ricevesi a guisa d'un recipiente : ,, quindi siccome quando mettete una materia li- ,, quida in più vasi, ella vi riceve la conforma- ,, zione de' vasi diversi, così dee avvenire altresì ,, di ciò che riceve il nostro senso ed il nostro ,, spirito : sono come due vasi che danno diver- ,, sa forma all' oggetto stesso : la forma che gli ,, concede il senso è che l'oggetto rimangasi sin- ,, golare com'è : la forma che gli dà l'intelletto ,, è quella della *universalità*, sotto cui solo egli ,, può percepire ,,.

È facile di vedere in tale dottrina la traccia del Kantismo: secondo la medesima converrebbe ammettere nello spirito umano una certa *forma*, alla quale gli oggetti percepiti si conformassero.

Ora o questa forma è il tipo della verità, e in tal caso convien porre innato questo tipo cioè la nozione, l'essenza della verità: o non si ammette nulla di ciò nello spirito, e in tal caso lo spirito, limitato e determinato com'è, darà alle cose percepite una forma puramente soggettiva, ciò che costituisce tutto il fondamento su cui s'innalza il moderno scetticismo, e la filosofia critica.

Ma non è difficile a vedere, che in questa seconda supposizione tutto quel lavoro non s'appoggerebbe che sopra una analogia materiale del recipiente.

Io bene intendo come nel vaso possa essere introdotto un liquore senza quella forma ch'egli va ricevendo a mano a mano che viene in quello infuso: ma non intendo poi come avvenga che i *singolari* possano entrare nell'intelletto, ammesso il principio che l'intelletto non percepisca che gli universali: e se vi entrano, perchè poi debbano necessariamente esservi cangiati in universali.

Se i *singolari* non entrano nell'intelletto, essi non possono ricevere la configurazione ch'egli

verrà loro dando; a quel modo che il liquore se non entra nel vaso, non può nel vaso figurarsi.

Se poi c'entrano: dunque non è più tale la natura dell'intelletto ch'egli non possa percepir nulla se non sotto la forma di *universale*. Se l'intelletto ha necessariamente questa forma, egli è condizionato ad essa; ed in tal caso il *singolare* in esso è inconcepibile.

Nel vaso si distinguono i due istanti, cioè il liquore preesistente all'infusione, ed il liquore già infuso: quindi ancora si distingue il liquore dalla sua forma accidentale: quello può esistere senza di questa.

All'incontro la *natura comune* non ritiene più nulla di singolare: è un oggetto totalmente diverso da quello che ebbe percepito il senso: egli non esisteva prima che l'intelletto lo percepisse: ha cominciato ad esistere coll'atto medesimo col quale l'intelletto l'ha conosciuto.

D'altro lato, se l'*oggetto* dell'intelletto avesse una tal forma ricevuta dal senso, lo scetticismo, come diceva, sarebbe al tutto inevitabile, e non vi avrebbe che verità soggettiva, cioè a dire non-verità (perocchè la verità è essenzialmente oggettiva ed assoluta): e tal è nel sistema di Kant, il quale non è poi altro che l'analogia aristotelica del recipiente, sviluppata, e seguita ingegnosamente nel suo sviluppo.

ARTICOLO XV.

CONTRADDIZIONE ARISTOTELICA.

Per evitare questo scoglio dello scetticismo, talora Aristotele cessa dal presentarvi questo recipiente che altera tutto ciò che riceve e lo assesta a se stesso.

Egli vi dice: l'*intelletto agente* non altera nulla: egli non fa che separare, egli divide ciò che è *comune* e ciò che è *proprio* nelle cose. Fatta questa separazione, l'*intelletto passivo* percepisce solo ciò che in esse è *comune*; e il percepire solo una parte di essa, non è un percepire la cosa in modo alterato e falso, ma è un percepirla parzialmente, sebbene ad un tempo veracemente.

Quando Aristotele presenta così il suo pensiero, sembra ch'egli s'immagini il suo *intelletto agente* siccome fosse un prisma che per sua natura spezza la luce e divide i colori in fra loro: come a dire, questa separazione egli la fa non per volontà, ma per una cotal sua *cieca* necessità.

Paragonandolo ai sensi si potrebbe dire ch'egli separa ciò che nelle cose v'è di comune e di proprio, come l'occhio e l'orecchio separano la luce ed il suono dalla stessa aria che a questi organi trasmette ciò che a ciascuno di loro conviene. Que-

sta maniera di spiegare una tale separazione fra ciò che nelle cose v'ha di comune e ciò che v'ha di proprio, per quanto possa parere apparentemente ingegnosa, non è meno vana e insussistente di tutte le altre.

Primieramente ella si appoggia sopra una base evidentemente falsa: cioè sulla supposizione che il *proprio* ed il *comune* sieno due elementi che entrano a formare una cosa sola, a quella guisa che i colori entrano a formare un solo fascicolo di luce, o a quella guisa che la luce ed il suono nascono collo stesso mezzo dell'aria. Noi all'incontro abbiamo osservato che il *comune* non esiste nelle cose prima che l'intelletto non ve lo metta; non esprimendo quella parola che un'affezione intellettuale.

Il dire adunque che l'intelletto percepisce l'*universale*, o sia il *comune*, separando questo dal proprio, è un supporre l'*universale* o il *comune* preesistente all'atto dell'intelletto. La questione all'incontro consiste tutta a sapere come l'*universale* nasca; mentre egli non si trova nella natura delle cose; nelle quali non si rinviene che individui.

Io vi dimando come l'*universale* abbia l'origine: e voi mi rispondete, col separarlo da ciò che v'è di *proprio*? Questo non è uno spiegar-

mi l'origine dell' universale, ma è un suppormi ch' egli già esista: è un supporre, tutto al più, in una parola quello che è in questione.

ARTICOLO XVI.

NEL SISTEMA ESPOSTO L'INTELLETTO OPEREREBBE CIECAMENTE: ASSURDITA' DI CIÒ.

Di poi è egli possibile d'immaginare nell' intelletto un' operazione cieca come le operazioni fisiche, per esempio la digestione che fa lo stomaco, o la divisione de' colori operata dal prisma?

Questo si può ben credere per un momento: cioè fino che si parla in un modo astratto e generale, e non si riflette alla natura propria dell' intelletto: ma non più ove a questa si riflette e pensa.

L' intelletto è la facoltà conoscitiva: dunque i suoi atti non possono esser ciechi: debbono essere essenzialmente conoscenti: giacchè parliamo appunto del fonte della nostra luce e della nostra conoscenza.

E per venire via più presso alla cosa, io seguirò a dimandare: l' *intelletto agente* quando fa questa supposta separazione di ciò che v'ha di proprio e di ciò che v'ha di comune nelle cose, conosce egli il *proprio* ed il *comune*? Se conosce

queste due cose, egli non opera alla cieca, ma mette d'un canto il proprio, dall'altro il comune, perchè ne vede la differenza. In tal caso poi (l'unico caso in cui si possa una simile separazione fatta dall'intelletto umano concepire) egli dee avere in sè delle idee precedenti a questa separazione: delle idee che lo dirigano in essa: e delle idee generali, giacchè il pensare " questa natura è comune,,, è il medesimo che il pensare " possono esistere infinite nature simili a questa ,,; ed il pensar ciò, suppone l'*idea astratta*, o sia la *semplice apprensione di quella natura* (come la chiamano gli Scolastici): e l'idea astratta, ossia la semplice apprensione di quella natura, non è determinata nè a tempo, nè a luogo, nè ad altre circostanze individuali; è una mera possibilità, in una parola, è un'idea generale.

Per quanto io pensi adunque l'incumbenza che Aristotele diede al suo *intelletto agente*, di trasformar cioè le sensazioni singolari in idee generali, colla condizione di non avere in se nulla d'innato; non riesco a trovarla in alcun modo possibile.

ARTICOLO XVII.

CENNO IN ARISTOTELE DELLA VERA DOTTRINA.

Ma Aristotele stesso, in qualche momento più felice, e nel quale il pensier forse di combatter Platone men l'occupava, sospettò o travide che la condizione da lui posta al suo intelletto agente era troppo dura, e che questo avrebbe seguitato le funzioni sue senza osservarla, s'egli clementemente rilasciata non gliel' avesse.

Perciò talor sembra inclinarsi a concedergli qualche maniera d'idea generale, alla qual riferendo le percezioni de' sensi, le renda con ciò generali; perciocchè la loro generalità, come più volte toccai, non consiste che nella relazione loro coll' intelletto.

Ma così alla sfuggevole tocca egli questo punto, che non so, se noi ci possiamo formare della sua mente un ben chiaro concetto: giacchè egli si restringe ad aprire il suo pensiero con due parole (1): colle quali vien a dire che l'intelletto agente, cavando dalle cose particolari percepite da' sensi gli universali, dee avere in sè un atto, e quest' *atto* dee essere a lui sostanziale: giacchè

1) Dice dell' intelletto agente, che *est ACTU ENS.*

altrimenti non potrebb' egli fare l'operazione indicata, cioè dalle sensazioni trar le idee generali delle cose.

La quale idea di Aristotele, insistendo sopra i soliti suoi principj, sembra ridursi e terminarsi in questo argomento: " Le sensazioni, o a dir me-,, glio i fantasmi che le sensazioni lasciano nel-,, l'anima nostra, non sono, come tali, gli oggetti ,, proprj dell'intelletto, cioè non son vere idee ,, se non *in potenza*, perchè essi sono partico-,, lari, e l'intelletto non può percepire che i ge-,, nerali. Bisogna dunque ammettere nell' anima ,, una facoltà (qualunque questa poi sia), che ,, abbia virtù di rendere questi fantasmi ossia idee ,, in potenza, idee in atto; e tale facoltà è ciò ,, che si chiama *intelletto agente*. Ma perchè una ,, cosa riduca un'altra di potenza in atto, biso-,, gna che sia in atto ella stessa: così un cor-,, po, secondo i principj d'Aristotele, non può ,, muoverne un altro, se egli stesso non è già ,, in moto. Dunque quest'intelletto agente (con-,, chiude Aristotele) dev' essere di sua natura in ,, atto, per ridurre allo stato d'attuale cognizione ,, i fantasmi ricevuti dal senso ,, (1).

Aristotele si ferma qui; e non so che spie-

(1) *De Anima*, Lib. III, Lect. X.

gli chiaramente in nessun luogo ciò ch' egli intenda per l'*atto* di questo intelletto.

Si può tuttavia affermar, parmi, che coll' aver egli stabilita questa proposizione, fece un passo più innanzi di Locke e de' moderni sensualisti usciti dalla scuola di questo.

Perocchè cotesti, ammessa una facoltà di pensare nell' uomo, non toccano nè pure coll' estremo del lor pensiero la ricerca spinosa della natura di questa potenza, contentandosi di supporla tale che basti al suo fine. Aristotele all' incontro dopo aver detto " avervi una facoltà nell' uomo capace di ,, astrarre i generali dai particolari ,, aggiungendo, che questa facoltà dev' essere in atto già fino dal primo istante di sua esistenza, perch' ella possa rendere i fantasmi particolari, idee attualmente generali; giunge almeno sul limitare della grande e difficile questione intorno a ciò che v'ha nella mente umana d'innato. Veniamo almeno ad avere, secondo questa dottrina d'Aristotele, nella potenza di conoscere un *atto sostanziale* e perciò *innato*. Per quanto resti misteriosa questa maniera di parlare, e per quanto sia indeterminata e concisa; è però vero ch'ella dimostra il progresso della mente d'Aristotele nelle sue ricerche, e che giustifica a credere ch'egli abbia almeno a fior di labbra assaggiata la difficoltà di che noi parliamo, circa l'origine delle idee.

ARTICOLO XVIII.

SPIEGAZIONE DEL CENNO CHE DA' ARISTOTELE DELLA VERA DOTTRINA.

E se noi vogliamo spiegare in un modo ragionevole il parlar generico e chiuso di Aristotele, noi saremo per avventura portati assai vicino alla verità.

Perciocchè che cosa può esser l'*atto* di una facoltà conoscitiva? L'atto di una facoltà conoscitiva è inconcepibile, se non s'intende per esso qualche maniera di attuale cognizione.

Laonde dicendo Aristotele che l'intelletto agente, per formare gli universali, cioè le cognizioni intellettive, dee essere in atto egli stesso; sembra ch'egli abbia voluto dire che quest' intelletto dee possedere già fino dal principio e per sua propria natura, qualche specie di cognizione, colla quale egli possa produrre le altre cognizioni attuali, all' occasione datagli da' fantasmi sensibili; e ch' egli si sia ritenuto per avventura dall' entrare più addentro nell' esàme di questa specie di *cognizione innata*, o temendo la difficoltà in volerla determinare, senza cadere in contraddizion con se stesso, o pur temendo che n'uscisser cose favorevoli troppo al combattuto sistema di Platone.

Potrebbe anch' essere , come talora succede, che dopo avere Aristotele avuto casualmente questo lampo passaggero che il portò a conoscere la necessità di un *atto* innato nella facoltà conoscitiva (il che equivale alla necessità di qualche specie di scienza innata) ; egli fosse da altri pensieri distolto dall' inseguire un' idea così felice, che potea certamente divenir fecondissima nella mente di un uomo così maraviglioso.

ARTICOLO XIX.

ARISTOTELE RICONOSCE CHE L'INTELLETTO PORTA SECO INNATO UN LUME, COME ATTESTA IL SENSO COMUNE.

I comentatori hanno dato poco sviluppo , per quanto mi è noto , a questo passo di Aristotele , che brevissimo com' è , è tuttavia uno de' più osservabili.

Nulladimeno le osservazioni che ci fa sopra s. Tommaso, mi confermano nel mio parere.

Cercando il santo Dottore in che modo Aristotele ammetta nell' uomo un intelletto sostanzialmente *attuato* , primieramente egli osserva che Aristotele non potea voler dire con ciò che quest' intelletto avesse innate le idee di tutte le co-

se, perchè questa sarebbe appunto la dottrina platonica da Aristotele in tanti luoghi rifiutata, e perchè se quell' intelletto fosse già determinato a conoscer le cose tutte da se medesimo, ruinerebbe un altro principio da Aristotele costantemente insegnato e confirmato dall' esperienza, che l'intelletto nostro, per pensare, ha bisogno di ricevere i fantasmi delle cose esterne da' sensi.

Esclusa questa interpretazione, cerca che cosa può essere una facoltà intellettiva, la quale non abbia in sè attualmente le idee tutte delle cose, e non di meno sia in atto.

Sembra che ciò non possa essere se non uno stato di mezzo fra l'essere in atto per modo di aver le idee di tutte le cose, e l'aver alcuna di queste idee.

Ma ecco le parole dell' acutissimo comentatore.

" L'intelletto agente si considera come atto
,, rispettivamente alle cose da intendersi, in quan-
,, to che egli è una virtù immateriale, attiva, ca-
,, pace di render l'altre cose simili a sè cioè im-
,, materiali: e per questo modo le cose che so-
,, no intelligibili solo in potenza, egli le rende
,, intelligibili in atto ,,: ed ecco con quale similitudine egli ciò spiega: " poichè nel modo stesso
,, anche il lume fa i colori essere in atto, non

,, già per cagione che abbia già in sè la distin-
,, zione di tutti i colori ,, (1).

La quale similitudine aristotelica quadra mirabilmente all'argomento, e più ancora nella teoria moderna della luce.

Perciocchè sebbene la luce non abbia in sè i colori già divisi e separati, tuttavia è suscettibile d'una tal divisione mediante qualche corpo che abbia la proprietà di rifrangere e di riflettere parte de' colori racchiusi nel fascicolo della candida luce.

Perciò secondo questa similitudine, avrebbesi a dire della teoria delle idee universali, tutto il contrario di ciò che fu di sopra da noi toccato. Quivi dicevasi che l'azione dell'intelletto agente consisteva in separare nelle cose ciò che v'ha di comune da ciò che v'ha di proprio, supponendo falsamente che v'avesse in esse qualche cosa di comune per sè e indipendentemente dall'operazione dell'intelletto. In tale ipotesi abbiamo paragonate le cose esterne al fascicolo della luce che

(1) Questa similitudine del lume, tanto adattata per ispiegare ciò che l'intelletto nostro ha d'innato, fu adoperata sempre: è una voce di tutte le scuole, di tutti i tempi, di tutti i volghi: una parola di tutti gl'idiomi. La teoria che io presento in tutto questo Saggio, non è che il comento di questa verità indicata e pronunziata così bene dal senso comune.

contiene in sè più colori, cioè il comune ed il proprio; e l'intelletto ad un prisma capace di farne la separazione. Nel luogo presente all'incontro non sono più le cose sensibili che paragoniamo alla luce: paragoniamo alla luce l'intelletto agente o l'atto a lui sostanziale; ed il prisma, quello che sparte questa luce ne' suoi raggi elementari, quello che determina i vari colori, sono le cose sensibili. In tal modo il comune sarebbe nella mente e non nelle cose stesse: e questo comune si particolareggierebbe, e s'individuerebbe mediante le cose: queste particolarizzazioni e individuazioni risponderebbero appunto ai colori, mentre il *comune* corrisponderebbe alla *luce* che è nell' intelletto preesistente.

In questa supposizione molte difficoltà sarebbero superate: e sebbene l'intelletto non vedrebbe nessun colore separato, senza il prisma esterno de' corpi sensibili che spartisse e determinasse la luce sua, tuttavia egli avrebbe innata la luce: sebbene non avesse nessuna scienza di ciò che è particolare e determinato (1), tuttavia si concederebbe a lui

(1) Leggendo attentamente s. Tommaso, mi è sembrato di vedere che ov' egli nega le idee innate, non intenda mai di parlare che di idee o specie determinate: *Anima intellectiva*, egli dice, *est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad DETERMINATAS SPECIES rerum.* (P. I, Q. LXXIX,

qualche idea del *comune*, e questa sarebbe a lui sostanziale, ma non determinata a nulla prima delle sensazioni: in una parola, sebbene egli non avesse in sè nessuna delle idee derivate, come pretendeva Platone, avrebbe però innata l'idea prima e generalissima; non avrebbe innate le idee delle conseguenze, ma avrebbe innato il principio supremo, giacchè l'idea di ciò che è comunissimo, è quella (come vedremo a suo luogo) che applicata alle cose meno comuni, prende il nome di *principio*: ed i principj sono riconosciuti da Aristotele stesso per indimostrabili.

Quindi s. Tommaso conchiude, spiegando onde possa venire all' intelletto questo suo lume ingenito, con queste parole: " Una virtù attiva sì ,, fatta è una cotale partecipazione di lume intellettuale dalle sostanze separate ,, (1), cioè giusta la dottrina dell' Aquinate, da Dio medesimo (2).

art. IV ad 4). E questa è appunto la nostra dottrina: noi neghiamo che l'anima umana abbia in nascendo qualunque idea o specie *determinata*: non gliene concediamo che una sola perfettamente *indeterminata*, che è ciò che s. Tommaso chiama non idea, ma *luce*, e che la rende *actu immaterialis*.

(1) *De Anima*, L. III, Lect. X.

(2) *Intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus*. P. I, Quaest. LXXIX, art. IV.

ARTICOLO XX.

GLI ARABI VOLENDO RIGOROSAMENTE SOSTENERE CHE NULLA V'AVEA D'INNATO NELL' UOMO, CADDERO NELL'ERROR D'AMMETTERE L'INTELLETTO AGENTE FUOR DELL' ANIMA UMANA.

E un tal passo è indiretto contro altri comentatori dello Stagirita.

I quali leggendo in alcuni luoghi d'Aristotele che l'uomo non ha nessuna cognizione innata, e che il suo intelletto è una mera potenza, non seppero poscia conciliarlo con se medesimo, là ov'egli dice, che l'intelletto agente non è una mera potenza di conoscere, ma è in atto sostanzialmente, conciossiachè altramente egli non potrebbe ridurre in attuali cognizioni le cose percepite da' sensi, o sia fornire all' intelletto possibile le *idee*, che tutte di loro natura son generali. Di che ricorsero al partito di supporre, che quando Aristotele parlava dell' *intelletto agente*, volesse parlare di qualche intelletto interamente separato dall' uomo, cioè o dell' intelletto divino, o dell' intelletto di qualche angelo, il quale essendo in atto, cioè possedendo attualmente le idee di tutte le cose, potesse esercitare qualche influenza sull' *intelletto possibile*, cioè sull' intelletto dell' uomo, semplice potenza di co-

noscere, e comunicare a questo, all' occasione delle sensazioni, quella generalità che unita ai fantasmi de' sensi forniva l'*idee* delle cose esteriori.

Ma s. Tommaso riprova e cassa questa interpretazione come mala in se stessa e come contraria alla mente d'Aristotele; e vuole che Aristotele, quando parla dell' intelletto umano come d'una facoltà di pensare meramente in potenza, si debba intendere dell'*intelletto possibile*; e quando gli dà un atto, debbasi intendere d'un' altra facoltà intellettiva che trovasi pure nell' uomo e che chiamasi *intelletto agente*, perchè agisce continuamente non eccitato da' fantasmi, ma per la propria natura attiva. Se io dovessi in fatti dare ad Aristotele l'interpretazione più benigna, restringendomi ad alcuni suoi passi de' più felici, a me sembrerebbe di non andar forse lontano da ciò ch' egli vide di passaggio, esponendo la sua mente nel modo seguente: " L'esperienza dimostra ,, che noi non abbiam le idee delle cose esterne prima di ricevere le sensazioni: non dobbiam adunque ammettere gratuitamente innate ,, nel nostro spirito tali idee, perchè se noi le ,, avessimo innate, sapremmo altresì d'averle (1).

(1) Questa non è conseguenza giusta: si possono avere delle idee senza sapere di averle, come ha osservato tanto

,, D'altro lato è vero che le sensazioni non sono
,, le idee: perchè le sensazioni sono essenzial-
,, mente particolari, riferendosi a quell'unico in-
,, dividuo che le ha prodotte; e le idee sono essen-
,, zialmente generali, essendo il tipo di tutti gl'in-
,, dividui simili. Fa dunque bisogno supporre che
,, l'uomo che riceve le sensazioni particolari, ab-
,, bia in sè una potenza di generalizzarle. Ma
,, poichè la generalità non si trova nelle sensa-
,, zioni, quindi per attribuirla loro, conviene che
,, questa generalità l'abbia già precedentemente
,, in se stessa questa potenza capace di genera-
,, lizzare. Coll'aggiungere alle cose sentite dai
,, nostri sensi questa generalità, esse diventano
,, idee attuali, mentre prima non erano che in
,, potenza (1). Rendere adunque *idee attuali* i fan-

bene Leibnizio, cioè senza aver riflettuto colla nostra attenzione sulle medesime. Tuttavia questo è l'argomento comune a tutti quelli che negano le idee innate Aristotele ne fa uso L. II *Poster.* cap. ult.

(1) I *fantasmi* li chiama cognizioni in *potenza* (*De Anima* Lib. II, Lect. XII): il che è un dire, che non sono cognizioni, e perciò resta sempre a spiegare con quale operazione dall'intelletto esse diventano idee, cognizioni, in una parola come diventano percezioni generali. In questo stesso luogo però Aristotele tocca molto vicino alla verità, perciocchè volendo far rilevare la differenza fra il senso e l'intelletto, in questo la riporre, che " la parte attiva ,, della sensitiva operazione è fuori dell'anima, mentre la

,, tasmi ricevuti co' sensi del corpo, non è al-
,, tro che generalizzarli: giacchè col generaliz-
,, zarli si dà loro quell'*atto*, per lo quale si posso-
,, no dire, semplicemente parlando, idee. E poi-
,, chè niente può ridurre qualche cosa in atto
,, se non ciò che è già in atto egli stesso, quin-
,, di questa potenza che ha la virtù di rendere
,, in atto le cognizioni, dee avere in sè quest'at-
,, to, ossia dee avere la generalità che aggiunge
,, ai fantasmi da' nostri sensi percepiti ,, (1).

,, parte attiva della operazione intellettiva è nell'anima stes-
,, sa ,,: colle quali parole vuol dire che le sensazioni nascono per una azione de' corpi che sono fuori di noi, sopra di noi; ma che le percezioni generali che noi chiamiamo idee, nascono per una attività nostra interna ed essenziale dell'anima nostra Volendo adunque spingere questa osservazione di Aristotele più avanti ch'egli non fece, così si può ragionare sopra di essa. Questa generalità delle percezioni intellettuali o viene creata dall'intelletto, o viene solo aggiunta ai fantasmi avendola egli già in sè. Il dare all'intelletto una forza che la crei, certo è troppo più che il dare al medesimo la potenza di aggiungerla semplicemente, e questa sola ragione basterebbe per attenerci al secondo partito. Ma oltracciò, analizzando l'operazione intellettuale, essa non si presenta menomamente come una operazione che produce qualche cosa, ma come una semplice visione di ciò che è già prodotto. L'intendere non è che un vedere interiore, e il vedere non è un produrre: l'intelletto adunque non può creare le specie generali delle cose; egli le vede.

(1) Riflettendo sopra la storia de' pensieri nella mente di Aristotele, mi par verisimile, ch'egli parlando delle idee

ARTICOLO XXI.

S. TOMMASO CONFUTA L'ERRORE DEGLI ARABI.

Ma tornando all' angelico Dottore, egli prova che non si può supporre che l'*intelletto agente* sia un essere fuori di noi. Perocchè, egli dice, è assurdo il supporre che la natura dell' uomo non abbia in sè ciò che le fa bisogno per conoscere, che vuol dire, per esercitare quell' atto a cui ella è essenzialmente destinata.

" Non sarebbe l'uomo, così il Santo, dalla
,, natura sufficientemente istituito, se non aves-
,, se in se stesso i principj, onde potesse com-
,, pire l'operazione sua propria che è quella d'in-
,, tendere, nè questa la potrebbe compire in se

dell' intelletto umano, abbia ristretta esclusivamente la sua attenzione alle idee delle cose esterne. Quindi non poteva riconoscere alcuna idea nell' uomo prima che le cose sensibili determinassero il suo pensiero a qualche cosa di reale. L'immaginarsi che nella mente umana potesse esistere un' idea perfettamente *indeterminata*, era per lui inconcepibile: esisteva per lui un lume in essa mente, e non un' idea. E quando si voglia riserbare la parola *idea* a significare qualche percezione generale determinata in qualche maniera, anche noi siamo d'avviso che nessuna idea innata si trovi nella mente dell' uomo: ma solo un lume; e come la chiamiam più sovente, UNA FORMA: non si vuol disputare di parole, ma le cose sole ci debbono interessare.

„ stesso se non mediante tutte e due questi in-
„ telletti, il *possibile* e l'*agente* „ (1), un intelletto cioè in potenza ed un intelletto in atto.

Per provare poi che Aristotele parla dell'*intelletto agente* come d'una facoltà che trovasi nello spirito umano, egli fa osservare che Aristotele medesimo chiama questo suo intelletto agente " siccome un abito ovvero un lume „; la quale espressione, dice il santo Dottore, non converrebbe all'intelletto agente se egli fosse qualche sostanza dall' uomo separata. S. Tommaso adunque concede bensì che questa attuazione che ha in sè essenzialmente l'*intelletto agente*, venga da qualche intelligenza superiore che in esso influisca; ma non mai che l'intelletto agente sia fuori dell'uomo come una sostanza separata.

ARTICOLO XXII.

MERITO DI ARISTOTELE NELL' AVER CONOSCIUTO CHE È NECESSARIO UN ATTO PRIMITIVO INNATO NEL NOSTRO INTELLETTO.

Per altro a me sembra pure assai questo solo, che Aristotele sia venuto a tale scoperta, cioè a riconoscer nell'uomo una facoltà conoscitiva non

(1) *De Anima* Lib. III, Lect. X.

meramente in potenza, ma essenzialmente in *atto*, sebbene egli non siasi poscia innoltrato a ricercare la natura e l'estensione di quest'atto.

Io dubito, non forse Aristotele, essendosi a principio rifiutato d'aderire al sistema platonico perchè vedea in esso degli errori manifesti, abbia preso un'attitudine tutta a quello contraria, ed abbia a prima giunta sperato, siccome succede a chi non ha ancora meditato troppo addentro nelle questioni, di poter spiegar gli atti della mente non ammettendo in essa nulla affatto d'innato: ma che entrato poscia colle meditazioni sue ne' penetrali di questa spinosa questione, sia pervenuto a conoscere egli medesimo, che era pur forza in qualche parte transigere ed ammettere che quella facoltà che producea le idee, tenesse in se stessa connaturato ed ingenito qualche lume, e in una parola, qualche idea primitiva che a lei servisse d'istrumento e di norma a formare tutte le altre.

Ciò che mi muove a questa opinione è il vedere la titubanza del favellare aristotelico in tanti luoghi delle sue opere, e quelle continue particelle correttive che introduce nel ragionamento come puntelli del medesimo; le quali mezze espressioni nel tempo che nulla dicono di determinato é di franco, assai però dicono e troppo

più aperto che il dicitor medesimo non vorrebbe; perchè dimostrano che l'autore, quasi sospeso in tra due, vuole e non osa di proferire una sentenza piena e assoluta, perchè ne teme la conseguenza; ovvero almeno manifestano che nella mente sua, nella sua coscienza qualche dubbio o qualche eccezione ancor giace oscura ed indeterminata contro la dottrina che espone.

Nel passo, a ragion d'esempio, di che noi favelliamo, egli, parlando dell' atto dell' intelletto agente, dice aperto che l'intelletto in atto non è già come l'intelletto in potenza " che talora in-,, tende e talora non intende ,,: e poi dice che è " come un abito ed un lume ,, (1), senza osar di dire a dirittura " ch' egli è un abito, ch' egli ,, è un lume ,,.

A maggiore conferma del mio pensiero, mi si conceda di recare un altro passo, dove si vede l'esitazione del parlare d' Aristotele sopra questa materia.

Sulla fine del secondo libro de' *Posteriori* Aristotele si fa la questione come noi veniamo alla cognizione de' *primi principj*; e dopo avere stabilito che nè li possiam noi dedurre per dimostrazione, nè gli abbiamo innati, si accinge a

(1) *De Anima* Lib. III, Lect. X.

spiegare l'origine loro da' sensi: egli vi dice che dalle sensazioni restano i fantasmi, e formano la memoria, e che mediante molte di queste memorie noi formiamo l'esperimento, osservando ciò che v'ha in esse di costante e di comune: il che diventa il *principio* della scienza e dell'arte (1).

(1) Ciò che impedisce di trovare la verità nelle questioni, sono le idee confuse che talora in esse si mescolano: e per conoscere ben a fondo la storia degli errori ne' quali un autore venne a cadere, conviene appunto conoscere dove stava l'oscurità o la confusione delle sue idee. Egli è per questo che noi abbiamo notato più volte ne' ragionamenti di Aristotele dov'egli sembra che non concepisca troppo nettamente e semplicemente le idee di cui ragionava. Qui ne darò un nuovo esempio. La questione intorno l'origine delle idee consiste tutta a spiegare come noi possiamo avere delle percezioni generali, mentre tutto ciò che ci presentano i sensi sono percezioni particolari. Se noi possiamo trovare il modo di avere una sola idea generale, la questione è risoluta. Ora convien sapere che noi abbiamo bisogno di un'idea generale fino dal primo giudizio che noi facciamo colla nostra mente: perchè senza una tale idea non si dà alcun giudizio. Il nodo dunque della questione sta tutto nel primo passo che fa la nostra mente, nel suo primo e più semplice giudizio. I filosofi all'incontro che non hanno troppo bene sentito, che la difficoltà stava tutta qui, stava nel render ragione del primo passo della ragione; che hanno essi fatto? Sui primi passi della ragione sono passati con tutta facilità, non sospettando punto che in essi potesse trovarsi il nodo, e sono corsi agli ultimi passi e ragionamenti che fa la ragione quando stabilisce dei principj scientifici. Essi si sono

Or dopo avere spiegata con tanta facilità la cognizione de' primi e più generali principj, voi

sbracciati a spiegare la formazione di questi principj scienfici, e ci sono a dir vero riusciti; giacchè tutto ciò che era difficile, cioè il primo passo del ragionamento, lo hanno supposto e non ispiegato. Ora egli sembra che alcune volte incappi in questo inganno Aristotele stesso: cioè che anche a lui si presenti il nodo della questione fuori di luogo; negli ultimi passi, in vece che ne' primi. Il luogo di Aristotele che qui sopra ho citato, lo mostra apertamente. Egli quivi fa ogni sforzo per ispiegare l'origine de' *principj delle scienze e delle arti*, come se nella formazione di questi stesse la difficoltà, non nella formazione delle prime idee comuni, dalle quali muove il ragionamento. Ciò che osservo si vede più manifestamente nella parafrasi che fa Temistio del succitato luogo di Aristotele. " L'universale, dice, è ,, l'opera della mente e da essa si forma ,,. E come si forma? questo è il problema che si propone. Risponde: " per ,, una induzione: poichè è proprio della mente di unire, e di ,, raccogliere insieme, e, come dice Platone, di mettere ,, un fine alle cose indefinite ,,. (Su questo passo mi sia permesso di osservare di passaggio, come egli sembra per esso che Aristotele convenga con Platone nell' amettere che operazione propria dell' intelletto sia *determinare* ciò che preesisteva nello spirito d'*indeterminato*, il che confermerebbe le mie conghietture sull' intelletto agente di Aristotele). Ora questa induzione, colla quale la mente dai particolari raccoglie ed unisce gli universali, come la descrive Aristotele, secondo la parafrasi che ne fa Temistio? Sentasi tutto il luogo. " Questa induzione non si compisce in poco ,, tempo, ma corre non picciolo tratto di tempo tra le per- ,, cezioni ricevute da' sensi, ed il loro connettimento. Poi- ,, chè il senso comincia immantinente a formare i fantasmi;

vi aspettereste ch'egli conchiudesse, che dunque non v'ha nessuna scienza abituale nata con noi.

„ ma solo allora che molto si è in questo esercitato, mani-„ festasi quella forza dell'anima che si chiama intelletto e „ che soggiunge la conclusione (l'universale). In questo „ poi ha bisogno di lunga età e di molta cognizione: poi-„ chè quello che è effuso e sparso non si può radunare e „ restringere in uno se non con un sufficiente spazio di „ tempo „ (*Poster.* Lib. II, c. XXXVI). In tal modo tutto il difficile che si trova nello spiegare come la mente formi l'universale, qui il nostro filosofo pensa che consista nella formazione de' principj scientifici; i quali certamente si formano mediante delle ripetute osservazioni collo spazio di molto tempo. Per esempio, acciocchè gli uomini giungessero a formare questo principio universale " la corteccia pe-„ ruviana caccia la febbre „, v'ebbe bisogno 1.° che quelli che si sono adoperati intorno a questa scoperta fossero già arrivati all'uso della ragione, 2.° che questi ripetessero le esperienze un grandissimo numero di volte, e quindi conchiudessero per induzione la proposizione generale " che la cor-„ teccia peruviana caccia la febbre „. Aristotele illustra il suo pensiero con uno esempio simile a questo tolto dalla medicina....

Ma di tutto questo discorso non c'è nulla che venga contrastato da quelli che ammettono le idee innate: anzi tutto il passo è fuori d'argomento: si cerca a spiegare la formazione de' generali principj scientifici, come se in questi consistesse il difficile di cui parliamo, mentre il difficile consiste non nello spiegare questa specie particolare di universali scientifici, ma nello spiegare l'universale stesso, anche il più volgare ed ovvio in apparenza. In fatti prima che l'uomo possa conchiudere nel modo detto questa proposizione universale " la corteccia peruviana caccia la febbre „, che cosa fa biso-

Non già: egli trepida nella conclusione: mostra che la sua spiegazione data precedentemente non

gno? A lui fa bisogno aver già nella mente formati degli altri universali. In fatti tutti i termini di questa proposizione esprimono idee universali. La parola *corteccia peruviana* non esprime già questo pezzo materiale o quell' altro di corteccia: ma esprime la specie: esprime con essa tutte le cortecce possibili di quella specie, ed è perciò un' *idea*, un *concetto universale*, perchè è d' una specie non d' un individuo. Così parimente la parola *febbre* non significa nè questa febbre pigliata a Sempronio, nè quella pigliata a Cajo: ma significa qualunque febbre: questa *specie* di malattie che si denomina febbre. Ora la questione " quale sia la relazione fra queste due idee generali: la corteccia peruviana e la febbre ", è una questione interamente diversa da quell' altra " come noi possiamo avere l' idee generali della corteccia peruviana e della febbre ". Quella prima è una questione medica che si scioglie dopo molta esperienza, mediante un' induzione più o meno protratta e per ciò più o meno assicurata. Questa seconda è una questione metafisica la quale ha per oggetto di spiegare un fatto non punto scientifico, ma al tutto volgare, il fatto dell' esistenza nella mente degli uomini di quelle idee generali della *corteccia peruviana*, *e della febbre*. Queste idee generali si trovano nella mente degli uomini non dopo molto tempo, e per mezzo di lunga esperienza e di lunghe induzioni, ma tostochè l'uomo comincia a fare il primo uso della ragione: perocchè un bambino, per lo meno tosto chè comincia a parlare, nomina *febbre*, *corteccia*, o dei *sôstantivi* in somma, che esprimono delle specie di cose, e non degl' individui. Si vuol dunque sapere come questo fanciullo dalle cose particolari e individuali che co' suoi sensi percepisce, passi così celeramente alle idee specifiche, senza le quali

gli toglie tutte le dubitazioni dall'animo: egli non vi conchiude già che nell'uomo non vi sieno abiti

non si può fare verun discorso. La questione è questa. All'incontro Aristotele, o Temistio, sfugge da questa questione che cerca di spiegare l'origine delle prime idee generali; per portare la questione alla formazione de' principj scientifici, che sono le ultime idee, e che suppongono quelle prime già formate, poichè non sono che un connettimento di quelle. A torto adunque conchiude la spiegazione della questione che s'era proposta, di trovar, cioè come l'uomo si forma l'universale, con queste parole: " Ma così poco a ,, poco ed insensibilmente si forma questa induzione (dalla ,, quale i principj scientifici si cavano), che è nascosto per ,, la sua medesima continuità dov'ella cominci e dov'ella ar- ,, rivi. Di che avviene che molti credano, che la stessa na- ,, tura dell' uomo abbia ingenite delle notizie, senza al- ,, cuno studio, ovvero un intelletto che le produca e le ec- ,, citi, il che è falso ,,. Nelle quali parole si vede il solito stile di quelli che tutto vogliono dedurre da' sensi; i quali non potendo spiegare il modo onde il generale possa dal particolare procedere, ricorrono a dire che questo lavoro si fa per un passaggio così lento ed insensibile che sfugge alla vista dell'osservatore: e che quindi altri s'immagina che il generale sia innato nell'uomo. Essi cercano in tal modo di stabilire il loro sistema, spargendo delle tenebre. Tutte le idee vengono dai sensi? ma in che modo? in modo impercettibile: per una progressione che sfugge allo sguardo. In tanto però io dico: questa progressione debb' essere infinita: perchè dal particolare al generale c'è una progressione infinita: giacchè si tratta d'una specie di generale che non ha limite alcuno come tale; cioè di quella generalità di che sono fornite le specie delle cose, e gl'individui per quanto si moltiplichino non possono mai formare nè esau-

innati assolutamente, ma si limita a dirvi " che ,, non vi sono innati nell' uomo degli abiti DE- ,, TERMINATI ,, (1).

Ed osservi il lettore quanto questa espressione, che esclude dalle cose innate nell' uomo solamente gli *abiti determinati*, convenga a capello colla mia maniera di pensare (2).

rire una specie, nè pure se procedessero indefinitamente. Convien dunque supporre, per ispiegare come le *idee* vengano dalle *sensazioni*, che sia possibile attualmente una progressione infinita, l'ultimo termine della quale sarebbero appunto le *idee* in tal modo prodotte. In somma fra le sensazioni e le idee non si dà una differenza di sola gradazione, ma di essenza: ed è impossibile il passaggio graduale delle une alle altre. E tornando al nostro proposito, è irragionevole il discorso di Aristotele, il quale è il seguente: " Non ,, si danno idee innate, perchè i principj scientifici vengono ,, dalle idee mediante un' induzione ,,; il che è come dire; " i macigni non sono opera della natura perchè è l'uomo ,, che costruisce con essi le case ,,. Senza ch'io tenga dunque l'esistenza delle idee innate al modo di Platone, non posso non riconoscere l'inesattezza del ragionamento aristotelico; la quale inesattezza però a me pare di ravvisarla in Aristotele come in germe, e nel suo parafraste in una forma più sviluppata.

(1) *Posterior.* L. II in f.

(2) I due sistemi opposti ove sieno moderati possono avvicinarsi assai. Qui Aristotele non vuole innate le idee; ma pur qualche specie di *abiti* innati egli ammette. Ora alcuni Cartesiani ammettono innate le idee, ma diffinendo che cosa per queste intendono, dicono che sono come *abiti* innati.

Io trovo l'errore di Platone nell'aver supposto che l'uomo abbia innate le idee degli oggetti particolari, cioè le *idee determinate* e con-

Ecco i due sistemi molto appressati. Il Galluppi così espone il pensiero de' Cartesiani " Alcuni di essi gli paragonavano (i ,, concetti innati) cogli *abiti* della volontà. Allorchè una ,, passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' ,, momenti, ne' quali non abbiamo alcuna coscienza degli ,, atti di essa, non lascia, dicono i filosofi di cui parliamo, ,, di essere reale nello spirito. Un ambizioso, per esempio, ,, il quale ha concepito una forte passione di ottenere un ,, posto, anche ne' momenti in cui non ha alcun pensiero ,, di questo posto, accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui si fa ,, parola, di modo tale, che in questi stessi momenti si ,, può dire con verità di lui, ch'egli ambisce il posto. Ora, ,, dicono questi Cartesiani, che cosa è egli mai l'amore abituale, vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne' momenti ne' quali egli non ha coscienza di alcun atto d'ambizione? sembra, continuano questi filosofi, non potersi ,, dire altra cosa se non che questo amore abituale sia l'atto ,, stesso dell'amore continuato, e perenne, privo però di ,, coscienza. La privazione del sentimento di questo amore ,, lo distingue appunto dall'amore attuale, di cui l'ambizioso ha coscienza. Nello stesso modo le nozioni *a priori* ,, ed innate sono nozioni reali e perenni nel nostro spirito, ,, ma disgiunte dall'atto della coscienza, prima che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così fra ,, gli altri l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima contro di Locke ed i suoi discepoli, determina la natura delle idee innate ,, *Galluppi, Saggio Filosofico sulla Critica della Conoscenza*, T. IV, facc. 2 e 3.

formi in tutto agli esseri; dico all'incontro che si trova nel suo sistema una parte vera, se si si restringe ad ammettere nell' uomo innata qualche idea non di oggetti particolari ma di qualche essenza generale, qualche idea perfettamente *indeterminata*, e di quest' idee generali ed indeterminate non più, ma solo tante quante son necessarie a spiegare la formazione delle altre idee (1): la necessità di che sembra pure da Aristotele esser sentita allorquando non si fidò di escludere gli *abiti indeterminati* dall' essere innati, ma solo gli *abiti determinati*: non escluse la luce, ma la luce già divisa in colori.

ARTICOLO XXIII.

SPIEGAZIONE DI EGIDIO DEGLI ABITI INDETERMINATI ACCENNATI DA ARISTOTELE SICCOME INNATI NELL' UOMO.

Conchiuderò queste osservazioni sopra Aristotele recando un passo molto notabile di Egidio sopra il luogo di Aristotele surriferito.

(1) Non può esistere che una sola idea che sia perfettamente indeterminata, e questa basta a spiegare la generazione di tutte le altre, come a suo luogo dimostrerò.

Dico un passo che mi sembra molto notabile, perchè in esso si vede come questo acuto comentatore abbia riconosciuto che Aristotele ammette veramente (o volendo o non volendo) degli abiti innati nello spirito umano, ma indeterminati, e di più che questi abiti indeterminati che sono innati nell'uomo formano appunto l'intelletto agente, e così spiegano in qualche modo che cosa fosse ciò che passò per la mente d'Aristotele quando gli si presentò quell'*atto* di cui dovea esser fornito essenzialmente lo spirito umano perchè potesse procacciarsi degli abiti e delle idee determinate: quell' atto erano degli abiti o delle idee *indeterminate* e generali.

Ecco il luogo d' Egidio sopra quell' espressione di Aristotele " abiti determinati ,,.

" Si dee ancora considerare che gli abiti de'
,, principj non sono in noi determinati, cioè *com-*
,, *pletamente innati.* Si dice determinato ciò che
,, è terminato, e ciò che perviene al perfetto suo
,, termine. Ora la cognizione de' principj non è
,, in noi inserita naturalmente in uno stato com-
,, pleto e formalmente. Tuttavia abbiamo qualche
,, cosa che si riferisce alla cognizione de' principj
,, effettivamente, come anche in modo finale e di-
,, spositivo in quanto abbiamo naturalmente inse-
,, rito in noi il lume dell' intelletto agente, per

,, la virtù del quale sì fatti principj si fanno a
,, noi noti immediatamente, conosciuti i termini
,, della proposizione ,, (1).

ARTICOLO XXIV.

CONCLUSIONE SOPRA ARISTOTELE.

L'interpretazione favorevole che mi sono ingegnato di dare ad alcuni passi di Aristotele, potrebbesi recare ancora più innanzi.

A ciò però si richiede premetter l'esposizione di tutto quel sistema, che io credo esser la vera dottrina sull'origine delle idee, per mostrar poscia quanto al medesimo siasi avvicinato quest'uomo, che fu tanto tempo tenuto e dichiarato pel *maestro di color che sanno.*

Riserbomi dunque a proporre le conghietture che mi rimangono a fare sopra il filosofo, dopo che avrò presentata e sposta maggiormente la mia opinione sull'argomento che abbiam fra mano.

(1) Questo passo trovasi riferito da Domenico di Fiandra nelle questioni che scrisse sopra i Comentarj di s. Tommaso ne' libri de' Posteriori di Aristotele.

ARTICOLO XXV.

DUE SPECIE DI DOTTRINA IN PLATONE.

Ma tempo è ormai, che torniamo a Platone.

Nelle osservazioni fin qui fatte sulla defezione dalla scuola platonica di Aristotele, cercai di mostrare, siccome una delle cagioni di quella fu l'imperfezione onde Platone medesimo presentava le ragioni che il conducevano ad ammetter le idee, e la troppa estensione che dava alla sua dottrina.

Ora presenterò un' altra cagione di quella costante opposizione che il sistema platonico trovò in tutti i tempi, senza che però una opposizione così lunga e così ostinata il potesse giammai abbattere e torre interamente dalle memorie degli uomini come si posson torre le opinioni già trovate false e al tutto vane.

Questo fatto della storia del platonismo ha due parti: da un canto una continua oppugnazione contro il medesimo, cresciuta bene spesso a segno da sembrare che quello dovesse interamente rimanersi prostrato e dimentico: e dall' altro una continua reazione di questa filosofia che mostrava una vita tenace ed inestinguibile. Anche nei secoli in cui i nemici del platonismo furono più e più accaniti, questo corpo di dottrina non si potè

dire che venisse condannato con un voto veramente unanime dagli uomini. Mentre questi lo condannavano, si vedeva qualche esitazione nella sentenza: non la pronunciavano mai con quella sicurezza, onde si pronuncia un giudizio di cui non resta più alcun seme di dubbio: appariva una incertezza anche in fondo alla coscienza di quelli che lo dichiaravano una ridicola follia: e quando meno si aspettavano, rinascevano dei difensori caldissimi della dottrina derisa, contro a' quali alcuni altri s' indegnavano perchè il mondo, a parer loro, ritornava indietro, in vece di ubbidire ad essi, e andar innanzi. Questa costante protesta di alcuni, che durò nel mondo contro la turba che beffeggiava il platonismo, non si può spiegare, se non supponendo in esso un fondo di verità: come non si può spiegare l'opposizione costante contro il medesimo, senza supporre nel medesimo qualche parte falsa od inesatta, qualche imperfezione insomma, qualche oscurità, qualche errore.

L' oscurità fu rimproverata a Platone (1); e

(1) Laerzio dice di Platone, che " suole adopèrare va-
„ rietà di voci, acciocchè le sue opere non sieno intelligi-
„ bili agl' imperiti ed ai rozzi „. Non credo però d'una eguale verità, sebbene nè pure al tutto falsa, l'altra osservazione di Laerzio, cioè che Platone " usa le voci stesse con
„ significazioni diverse: e di più adopera voci contrarie per

molti dichiarano falso il suo sistema assicurandovi seriamente di non intenderlo. Ciò che si può asserir con franchezza è questo solo, che l'opposizione maggiore ch'ebbe Platone venne da un volgo di filosofi, che lo dipinsero ad un volgo di lettori in quel modo che la lor povera mente se l'era immaginato.

Ma fra questi solenni filosofi di che parliamo, de' quali la Francia nell' ultimo secolo diede al mondo alcune centinaja, non è certo da annoverarsi Aristotele; il quale se si mise dalla parte opposta al maestro suo, fu perchè, come abbiamo detto, avea trovato nelle sue dottrine veramente degli errori.

Ma oltre questa parte erronea che esiste nel sistema platonico, concorre a render ragione delle sue varie vicende la seguente osservazione.

Distinguesi negli scritti di Platone due dottrine insieme commiste: una dottrina *positiva* e tradizionale, e una dottrina *razionale*.

La distinzione di queste due dottrine ravvisasi in tutta l'antichità, ed è come una chiave che apre l'intelligenza dell'antica filosofia. Aristotele l'osserva assai chiaramente, e fa cenno di una

,, significare la cosa medesima ,,; perocchè questo avviene più in apparenza che in realtà, quand' altri si mette dentro nelle più riposte parti della platonica filosofia.

divisione di sapienti in due classi, come universalmente ricevuta; alcuni de' quali s'appellavan *teologi*, ed altri *filosofi* si nominavano (1). I teologi doveano esser quelli che s'occupavano in raccorre ed intendere le verità, che comunicate ne' primissimi tempi del mondo da Dio agli uomini, non fur mai interamente perdute, ma tramandate tradizionalmente di generazione in generazione. I filosofi all' incontro doveano esser quelli che non istavan contenti alla tradizione e all' autorità, e spesso poco a queste attendevano, ma s'applicavano allo studio delle verità dietro la scorta del proprio individuale ragionamento (2).

(1) *Metaph.* Lib. III, c. II. Aristotele si mostrò quasi sempre poco curante della filosofia tradizionale e de' maestri di quella, ch' egli metteva in ridicolo, come si può vedere da questo luogo della sua metafisica. Quindi si può dire che da Talete a Platone, la filosofia razionale ebbe una tendenza a congiungersi colla tradizionale, la quale si manifestò in Socrate, e in Platone ricevette il suo ultimo compimento. Aristotele prese il movimento contrario, ritornando un passo verso Talete; ma ritenendo l'influenza della tradizione già ricevuta come ospite dalla filosofia.

(2) Par meglio dire *del proprio ragionamento*, che *della propria ragione*: poichè la parola *ragione* viene usata in due sensi, da' quali nasce in questo argomento un equivoco dannoso. *Ragione* si usa rare volte nelle lingue moderne per *ragionamento*; più spesso vuol dire la *facoltà stessa di conoscere* o *l'intelligenza*. In questo secondo senso non sarebbe giusta l'espressione; poichè la *intelligenza individuale*

Avendo io posto qualche attenzione ai caratteri distintivi delle due celebri scuole dell'antichità, l'italica, e l'ionica, mi parve d'aver rilevato a non dubitarne, che ciò che fondamentalmente distingue l'una dall'altra si è l'aver posto l'autor della prima, cioè Pittagora, per base della sua filosofia la *dottrina tradizionale*; e all'incontro l'avere l'autore dell'altra, cioè Talete, messo a base di tutte le sue ricerche il solo raziocinio, e fattone quindi una *dottrina razionale*. Perciò al primo convenia la sintesi, come al secondo l'analisi: il primo partiva dal tutto e veniva alle parti, per ritornar sempre al tutto, oggetto de'suoi pensieri: il secondo partia dalle parti e volea pur salire al tutto, ma nell'infinito viaggio egli venia me-

(nè può essere altro che individuale) è necessaria tanto nel seguire l'*autorità* che nel seguire il *ragionamento*. Questa osservazione può servire a cansar molti equivoci assai dannosi; e ad interpretar in buon senso le declamazioni di alcuni filosofi recenti contro la *ragione*: quelle declamazioni avranno per lo meno un gran fondo di verità ove per *ragione* non s'intenda mai *intelligenza*, ma *ragionamento* o sia quell'operazione particolare dell'intelligenza che deduce l'una dall'altra le verità, non quella che le prime verità medesime percepisce: il rinunziare a questa seconda che coll'*autorità* si nutre, e ridur tutta l'intelligenza al *ragionamento*, è un rinunziare alla più bella parte dell'intelligenza, è un errore dell'umana baldanza che acceca se stessa, e si fa fonte di tutti gli errori.

no, e ricadea sempre alle parti, ed eran queste lo scopo solo di sua attenzione, che altro non percepiva: il primo cominciava da Dio, e il secondo dalla Natura; il primo viaggiava nelle pure regioni dello spirito, e il secondo in vano facea tutti gli sforzi per uscire dalla materia.

Platone congiunse in sè tutte e due queste maniere di dottrina. Egli può dirsi discendente da Pittagora per la via di Archita, e discendente ad un tempo da Talete per la via di Socrate.

Ciò che v'avea di buono nella tendenza della scuola pittagorica era l'intenzione di raccogliere le dottrine salutari conservate dalla società, che Dio nell'origine aveva a lei consegnate (1). Ciò

(1) Negli *Opuscoli Filosofici* Tom. I, facc. 61 e segg, già feci osservare che due cose diede Iddio agli uomini recentemente creati: 1.° delle verità positive, 2.° mise in movimento, mediante la favella, la loro ragione che non avea modo di muoversi liberamente da se medesima, ma dovea esser mossa da qualche principio esterno ond'avea pur ricevuto l'esistenza. Io spero che chi avrà letto quel brano degli *Opuscoli*, e bene inteso la dimostrazione che ivi presentasi dell'impossibilità in cui era l'umana ragione di dare un libero movimento a se stessa, senza quell'eccitamento esteriore, non dirà che io affermi qui delle cose gratuitamente. Da queste due prime cose adunque ricevute dall'uomo fino da' primi istanti della sua esistenza, come da' lor fonti le due dottrine che ho distinte procedono. Dalle *verità positive* nacque la *dottrina tradizionale* che gli uomini doveau conservare nella

che v'avea di buono nella scuola di Talete si era l'esercizio attivo della umana ragione.

I viaggi di Platone per raccorre i pittagorici insegnamenti son troppo noti. Da Socrate all'incontro egli avea appreso il metodo di filosofare, ossia di far uso del proprio ragionamento. E in vero può dirsi che tutta la dottrina socratica non sia finalmente che un metodo di ben ragionare su tutte cose che si rappresentano alla nostra considerazione: in tal modo ell'era un perfezionamento della intenzion di Talete, il primo si può dire, che in Grecia, abbia prèso a pensar da se stesso (1).

loro memoria con fedeltà: dal movimento della loro ragione nacque la *scienza razionale* che l'uomo dovea sviluppare col ragionamento, o coll'applicazione de' principj astratti ricevuti nella favella, sia ai dati positivi della rivelazione, sia alle sensazioni che sopra lui faceano gli esseri che compongono l'universo materiale. Così ambidue i rami dell'umano sapere si riducono finalmente alla prima causa: vengono da Dio; e l'uomo non vi aggiunge sovente che i propri errori.

(1) Cioè che abbia dato a' suoi studj un ardimento simile a quello che nei tempi moderni mostrò Cartesio: formandosi una legge di non voler ricevere nessuna verità dagli altri uomini, prima d'averla sottomessa ad un rigoroso ragionamento. Indi le sue cadute, indi l'imperfezione della sua materiale filosofia. Infelice ed impotente umanità! quest'era il più nobile sforzo ch'ella faceva colla ragione che la costi-

Socrate però non erasi contentato di ridurre a perfezione il metodo di Talete (1): egli fece an-

tuisce signora dell'universo : ma questo sì nobile sforzo non le giovava che a rovesciarla in errori, o a costringerla di confessare in sè un' infinita ignoranza! Così l'Eterno avea stabilito di punire e di confondere in essa l'originaria superbia!

(1) Si osservi che il metodo di Socrate è propriamente quello che si conviene all'investigazione della verità, scopo di tutta la filosofia ionica, cioè di una filosofia essenzialmente indagatrice e sagace. Un tal metodo parte dall'osservazione, e dai particolari ascende ai generali. Quelli che hanno bevuto fino dall' infanzia i pregiudizj contro alla filosofia di Platone perseguitata in tempi prossimi ai nostri, non perchè falsa, ma perchè s'è creduto di vedere ad essa congiunto qualche cosa di elevato e di spirituale: s'immaginano ch'ella segua un metodo di ragionare tutto contrario, e che cominciando dalle ipotesi discenda alla spiegazione de' fatti. Per verità dopo avere anch'io esaminata questa bisogna, mi son convinto, che la cosa sta appunto in ragione opposta di ciò che ci predicano i filosofi sensualisti. Sono questi quelli che dimostrano sempre d'aver precedentemente a tutti i loro ragionamenti sopra i fatti, concepita in mente una loro ipotesi, e di usare di essa a loro direzione nell'esame de' fatti. Oso dire, che quanto al metodo di ragionare, quello che si trova ne' dialoghi di Platone è d'una forma assai più rigorosa ed esatta di quella che usa Aristotele. Resterebbe perciò a spiegare perchè all'incontro ai sensualisti sembri aver solo essi il diritto di osservare la natura e di ragionar bene. La ragione si è perchè essi hanno preso in mira prima i risultati delle due filosofie: la filosofia loro non esce dalla materia: la filosofia contraria all' incontro riesce allo spirito. Ma nella mente de' sensualisti è precedentemente ferma l'ipo-

che un passo innanzi nell'applicazione del medesimo. Fino ad Archelao, maestro di Socrate, il raziocinio filosofico non s'applicava quasi che alle cose fisiche (1): ci volle più di un secolo (poichè tanto tempo corre dalla filosofia di Talete a quella di Socrate) prima che questi lo trasportasse dalle fisiche cose alle morali. Per altro quando Socrate proferia quella sentenza " le cose che sono sopra ,, di noi nulla hanno a fare con noi ,, (2), mo-

tesi, che lo spirito non sia che un puro sogno, o almeno che ad esso non si possa ragionando pervenire giammai: basta così: ciascuno che ad esso perviene, ha per conseguente un metodo cattivo di ragionare.

(1) Tuttavia il progresso era evidente. Sebbene i discendenti di Talete non professassero che la scienza della natura; il terzo di essi, cioè Anassagora, già s'era scostato dalla materialità del suo maestro Anassimene, e avea sentito il bisogno di porre uno spirito con esistenza da sè: e Socrate giovane avea ascoltato il vecchio Anassagora.

(2) Socrate medesimo si lagnava di Platone come di quello che introducea nella sua filosofia delle dottrine straniere, e volea dir quelle, che venian da Pittagora. Vedi il Bruckero *Hist. Phil.* Part. II, c. II. Senofonte altresì accusa Platone " perchè lasciata la sobria filosofia di Socrate, ,, indagando troppo curiosamente la natura degli Dei, am- ,, biva gloria di molte cognizioni intempestive ed inani, e ,, preso dall'amore della τερατολογίαις e della prodigiosa ,, sapienza dell'Egitto, e di Pittagora, si rovesciava a cose ,, ridicole quest'accigliato professor di sapienza ,,.

Tal era la confessione che i più grandi filosofi dell'antichità, come Socrate e Senofonte, facevano dell'assoluta

strava la provenienza delle sue idee: ell'era pur una traccia della scuola ionica, che imponendo all'uomo di trovare le verità solo col proprio pensiero, lo costringeva a muover dalla considerazione delle cose sensibili e naturali, e gli metteva avanti un cammino lento, faticosissimo, pien di pericoli, sicchè il solo passaggio dalle cose fisiche alle morali fu riguardato per un miracolo; e avuto per fondazione di una nuova scuola; perchè in fatti questo passaggio non s'era fatto, nè si potea fare per gradi, ma si fece per salto, cioè mediante un uomo al tutto straordinario, come fu Socrate; il quale non venia condotto a ciò dal suo con-

impotenza della creatura ragionevole disgiunta dal suo creatore! Ciò che avea di più grande questa creatura, era l'intelligenza: ma questa intelligenza giunta all'apice della sua perfezione, limitava se stessa, e si proibiva d'indagar ciò che vi avea di più eccellente e di più sublime. E perchè un tal limite? perchè il risultato ch'essa avrebbe prodotto da tali indagini, prevedeva dover esser probabilmente assai più funesto della stessa ignoranza: giacchè l'errore è della ignoranza più tristo. Or questa che Senofonte chiamava *sobrietà* della filosofia di Socrate, è pure una grande umiliazione della umanità! la ribellione dal suo Creatore ha ridotto non solo l'individuo, ma la specie medesima a tale, che tutto ciò che potè il suo genio abbandonato a se stesso in tutta l'antichità si fu di convertire l'ignoranza in una virtù, e di racchiudere l'universa sapienza nel detto " Questo io sò, di nulla sapere "!

siglio, ma trascinatovi dagli evidenti bisogni della società più adulta: per la quale troppo povera e fredda era ormai resa l'ionica filosofia: giacchè più cresce la società, e più ella manifesta il bisogno di verità morali perch' ella esista; e dopo un tanto sforzo di un tanto ingegno, quale fu Socrate, per passar nella sfera delle morali dottrine, si mostrò egli medesimo, son per dir, così lasso e così spossato, che si fermò nel cammino: e per non formare una filosofia di un peso insopportabile alle forze umane, si consigliò di cacciarne le ricerche fisiche, e di tener lontane da quella, il più che per lui si potea, le speculazioni metafisiche, che oltre i bisogni della presente vita a lui parean sollevarsi.

Platone adunque pose ne' suoi libri de' ragionamenti filosofici, e loro aggiunse delle dottrine positive e tradizionali. Ma queste seconde non poteano essere che alterate: il popolo, nel quale si trovavano sparse, non è giammai il custode fedele di una dottrina, giacchè non può far due volte la narrazione di uno avvenimento senza che aggiunga o sottragga, esageri o impiccolisca, secondo lo stato della sua fantasia mobilissima, e delle sue passioni troppo incostanti.

Tuttavia queste popolari dottrine, rese strane e maravigliose mediante gli assurdi, giovavano

ancora a Platone per adornar la sua eloquenza impareggiabile, a cui ponea tanto studio, e con essa ad insinuarsi via più facilmente dentro agli animi stessi de' molti. Ma in tanto le favole mescolate co' raziocinii filosofici, e quasi chiamate mal avvedutamente in soccorso di questi, fur una cagione anch'essa della guerra sollevata contro al platonismo; e diedero occasione di credere che tutto quel sistema fosse atterrato, per chi potea mostrare assurdi e falsi questi appoggi accessorii, di cui Platone troppo umanamente lo fiancheggiò, e fornì, confidente pur troppo di far l'impossibile, cioè di piacere nel medesimo tempo ai savi, ed alla società corrotta nella quale egli vivea.

La distinzione fra queste due specie di dottrina mostrasi assai manifesta nel Menone appunto, e nell'argomento nostro dell'origine delle idee. Perciocchè presentata la difficoltà che abbiam tocca di sopra circa l'origine delle idee, cioè che per trovare qualche verità che uom cerca, convenia d'averne qualche nozione preconcepita; chè altramente non si potrebbe riconoscer per quella che si ricerca in essa abbattendosi; Platone non si contenta di sciorla pure col ragionamento; ma chiama in soccorso la dottrina positiva e favolosa.

La separazione di questa seconda specie di

dottrina da quella prima si ha manifesta nelle parole stesse di Platone. Mentre egli spone la prima dottrina, al suo solito vien ragionando; quando entra nella seconda, ferma di subito il ragionamento, e ricorre a delle autorità d'un ordine più elevato.

,, Questo, dice *Socrate*, io l'ho inteso, tem-
,, po fa, da uomini, e da donne perite delle cose
,, divine ,,.

A cui *Menone*: " Quale fu il loro sermone?

Socrate: " Vero, per quanto a me sembra, e molto eccellente ,,.

Menone: " Dimmelo, io te ne prego, e chi mai fur costoro? ,,

Socrate: " Quelli che affermaron tal cosa
,, furon uomini santi, e donne sante, e tutti quel-
,, li che diedersi mai cura di saper rendere buo-
,, na ragione delle professate dottrine. Oltre di
,, questo, Pindaro e tutti gli altri quanti ve n'ha
,, di divini poeti, ci tramandarono alcune altre co-
,, se; le quali attendi di grazia se a te sembrino
,, vere. Sostengono essi che l'animo dell' uomo sia
,, immortale, e talora egli partirsi di qui, il che
,, vien detto morire, talora qui di nuovo tornar-
,, si; ma perire non mai. Il che è cagione ch' es-
,, si ci avvertano di dover noi menare una vita
,, santissima. Perciocchè a quelli che pagarono già

,, le pene dell' antica miseria a Proserpina, que-
,, sta ridà l'anima ogni nov'anni, e su al sole
,, li rimanda fino a che diventano re forti per
,, gloria, per sagacità, per sapienza. Appresso poi
,, quelli s'appellano fra gli uomini, eroi santi. Per-
,, ciocchè essendo immortale l'animo, e andato e
,, tornato più volte di questa ed in questa vita,
,, e avendo per tal modo iteratamente vedute le
,, cose che sono di qua e di là oltre, e tutte per-
,, cepitele, null' altro finalmente ad imparare lo-
,, ro rimane. Il perchè non fa maraviglia se l'uom
,, si possa risovvenire di tutto ciò che appartiene
,, alla virtù, e ad altre cose, giacchè un tempo
,, l'ebbe conosciute. Conciossiachè la natura tutta
,, è congiunta seco medesima, e a sè consuonan-
,, te, ed avendo l'animo tutte cose apparate,
,, niente gl'impedisce che conducendo noi nella
,, memoria dell' uomo una qualche cosa (il che
,, chiamiam disciplina), anche l'altre cose tutte
,, egli richiami, se pure egli è così costante nelle
,, sue indagini che non s'affatichi nè stanchi. Il
,, perchè, cercare ed imparare è una reminiscen-
,, za ,, (1).

(1) Ho osservato più sopra, che Platone credette esser necessario di ammettere innate nell' uomo tutte le idee, perchè egli non s'era avveduto del nesso loro, e come l'una s'ingenera e fluisce dall'altra. In questo passo di Platone

Nel qual passo si vede come Platone chiamò la scienza tradizionale, guasta quale era dalle favole popolari e poetiche, in sostegno del suo sistema sulle idee: giacchè ammettendo queste innate, la maggior parte non giungeva a concepire un modo, nel quale esse potessero esistere nella mente degli uomini prima dell' esperienza de' sensi, e d'onde in essa fosser venute. Fu ad agevolare l'intelligenza popolare, che Platone usò una favola adattata alla popolare intelligenza; e questa favola, di cui vestì il suo sistema per renderlo più ricevuto, fece il contrario effetto, e nocque sommamente al medesimo in altri tempi; giacchè i tempi distruggono le falsità, e insieme con queste cadon talora per alcuno spazio le verità medesime che a quelle con un provvedimento fallace si sono congiunte, in fino che queste da quelle non vengano interamente divise e fatte stare da sè: perocchè è quando è priva di tutt'altri sostegni, che la verità è immobile.

Veramente altro è la spiegazion favolosa che

sembra ch'egli abbia veduto un collegamento delle idee, ed una loro dipendenza scambievole; ma se egli conobbe avervi fra le idee una qualche colleganza che gli bastò a spiegare l'associazione delle medesime, non conobbe quella colleganza però abbastanza (com' egli sembra) da poterne dedurre la formazione di tutte da una sola prima *idea madre*.

dà Platone del modo onde nell' anima umana sono state introdotte le idee: e altro è il suo sistema filosofico condotto e stabilito mediante ragionamenti (non cerco ora se veri o falsi) puramente razionali. All' incontro i maggiori avversari di Platone, soglion muovere il campo contro la parte favolosa del platonismo, e dimostrar gratuito, falso, ed empio, che le anime umane anzi d' entrar ne' corpi sieno state nelle stelle, ed indi più volte venute quaggiù, e colassù tornate, dove pur, morendo i corpi, scarcerate ritornano: e di ciò conchiudono, il sistema di Platone essere un vano sogno, ed una irreligion da fuggirsi (1): quasichè quel sistema consistesse solo in quell' accessorio che Platone v'aggiunse per ornarlo, a suo credere, e renderlo più attraente alla immaginazione del popolo in mezzo al quale scrivea.

(1) Non così fecero i padri della Chiesa, massimamente s. Agostino. Questi separa ciò che è erroneo in Platone, e favoloso, da ciò che è filosofico ed anche vero. Solamente la prima parte da s. Agostino è combattuta coll' autorità della cristiana fede; sulla parte filosofica egli ragiona. Oppone armi eguali ad armi eguali: abbatte la favola colla rivelazione, e tratta la parte razionale col ragionamento.

CAPITOLO II.

LEIBNIZIO.

ARTICOLO I.

LA DIFFICOLTA' NELLA SPIEGAZIONE DELLE IDEE FU VEDUTA DA LEIBNIZIO.

Leibnizio, uomo fornito d'animo bello e ragionevole e di uno spirito pien di conciliazione, trovandosi dissenziente da Locke; in vece di accrescere ed esagerare la divergenza delle loro opinioni; prese anzi coll'avversario suo, l'atteggiamento il più amichevole e generoso; ed accostandosi a lui il più che potè, gli si trovò a fronte in quella posizione, nella qual due uomini di sentir diverso, dovrebbero sempre trovarsi, ove non occupasse il loro animo l'ostilissima vanità, ma unicamente un sincero desiderio d'intendersi e di conseguire il vero.

E di vero io già riflettea (1), che fino che Locke ci dice " Io ammetto nell'uomo una facol-,, tà di pensare, una facoltà di passare dalle sensa-

(1) Ved. facc. 37 e segg. di questo Volume.

„ zioni alle idee astratte, e quindi di formar de'
„ giudizj, e de' raziocinj „; egli non potea essere
ragionevolmente contraddetto da persona, se non
fosse per picca o gara di contraddirgli. Anzi bisognava partire da questa sua opinione, come da un
punto di comune consentimento accordato; e
quindi condurlo ad una ricerca più innoltrata, cioè
a cercare in che modo questa facoltà di pensare
dovea esser formata, acciocchè ella eseguir potesse le operazioni che Locke medesimo le attribuiva: e a veder s'era necessario l'ammettere, come essenziale a questa facoltà, qualche cosa d'innato per guisa che da ciò quella facoltà appunto l'esser suo ricevesse. In tal modo, in luogo di
ribatter Locke nel principio generale del suo sistema, non faccasi che invitarlo a trar via più innanzi le indagini sue sull' umano intelletto: e di
questo lato lo tolse Leibnizio con una gentilezza pari alla verità ed alla forza.

Ne' *Nuovi Saggi* ch' egli scrisse sull' *Intendimento umano* e che furono pubblicati solo dopo
la sua morte, Filalete, che difende il sentimento
di Locke, concede a Teofilo, sotto il qual nome
si volle nasconder lo stesso Leibnizio, che innata sia nell' uomo la potenza di pensare; al che
questi non oppone nulla, ma gli fa solo osservare che " le vere potenze non sono giammai del-

,, le semplici possibilità, e che v'ha sempre in
,, quelle della tendenza e dell'azione ,, (1).

E perchè Locke riponeva la potenza di pensare in una facoltà di riflettere sulle proprie sensazioni, Leibnizio si fa con lui, ed entra bellamente ad analizzare questa facoltà della riflessione, e analizzandola trova che l'ammetterla non era ancora un contraddire alla teoria delle idee innate sanamente intesa, ma ad esse un molto avvicinarsi.

" Forse che il valoroso nostro autore (così Leibnizio parlando di Locke) ,, non si allontana
,, gran fatto dal mio sentimento. Perciocchè do-
,, po aver egli adoperato tutto il primo libro del-
,, l'opera sua a rifutare i lumi innati presi in un
,, certo senso; egli confessa poi, al cominciamen-
,, to del secondo e in progresso, che le idee che
,, non hanno l'origine loro dalla sensazione, ve-
,, nir devono dalla riflessione. Ed ora la riflessio-
,, ne non è poi altro, che un'attenzione data a
,, ciò che è già in noi, ed i sensi non ci danno
,, punto ciò che noi portiamo con noi. Ciò posto,
,, non si può egli affermare che nello spirito nostro
,, v'ha molto d'innato, giacchè noi siamo innati
,, a noi stessi per così dire? e che in noi v'ha:
,, essere, unità, sostanza, durata, cangiamento,

(1) Liv. II, c. 1.

,, azione, percezione, piacere, e mille altri og-
,, getti delle nostre idee intellettuali? Ora essen-
,, do questi oggetti immediati e presenti sempre
,, al nostro intelletto, sebbene non possano esse-
,, re ogni stante appercepiti (1), a cagione de' no-
,, stri bisogni; perchè maravigliarsi che noi dicia-
,, mo queste idee essere in noi innate con tutto
,, ciò che da esse dipende (2)? Io feci uso anche

(1) Leibnizio distingueva la *percezione*, dall'*appercezione*: colla prima voce esprimeva una modificazione dell'anima nostra, di cui non siam consapevoli a noi medesimi; e colla seconda esprimeva una percezione di cui siam consapevoli.

(2) In questo passo di Leibnizio io voglio unicamente far vedere da che lato il filosofo tedesco pigliò il suo avversario. Per altro parmi che Leibnizio pecchi in questo, ch'egli usa in diversi significati l'espressione d'*idee innate*. In fatti, nel passo che qui riferisco, per *idee innate* si verrebbe unicamente ad intendere idee acquisite dal nostro intelletto, fino dal primo istante della nostra esistenza, giacchè viene a dire Leibnizio: 1.° questi oggetti delle nostre idee li portiamo con noi, 2.° portiamo pure con noi fino dal primo istante del nostro esistere l'intelletto, 3.° questo non può stare inattivo avendo manifestamente gli oggetti suoi presenti. Forz'è dunque che dal primo istante nel quale egli esiste, riceva ancora tutte queste idee. Ma all'incontro in molt'altri luoghi Leibnizio per *idee innate* sembra intendere idee essenziali all'intelletto medesimo, senza le quali non si potrebbe avere pure il concetto dell'intelletto; e qui medesimo poi le descrive come virtualità attive dell'intelletto. Ora il non iscambiare questi diversi significati è pur necessario e

,, del paragone tolto da un pezzo di marmo ve-
,, nato, anzichè d'un pezzo di marmo netto, o del-
,, le tavole vote, che si suol dire *tabula rasa* ap-
,, presso i filosofi; perchè se l'anima simigliasse a
,, queste tavole vote, le verità starebbero in noi
,, come la statua d'Ercole sta in un marmo che
,, fosse al tutto indifferente a ricever questa od
,, un'altra figura. Ma dove nel marmo v'avessero
,, delle vene che vi tracciassero la statua d'Ercole
,, meglio che altre forme, quel marmo sarebbe a
,, quella figura determinato, ed Ercole potrebbe
,, dirsi, trovarsi in esso siccome innato, in qual-
,, che modo, sebbene egli bisognerebbe pur del
,, travaglio a discuoprir quelle vene, e nettarle, e
,, scagliar via tutto il superfluo che impedisce di

perocchè si confondono più questioni insieme coll'adoperaro i vocaboli presi in più sensi. Di vero è una questione ben diversa il cercare se v'abbiano delle *idee innate* in un senso, o se v'abbiano delle *idee innate* in un altro senso. Il cercare se appena esiste l'intelletto nostro egli abbia altresì degli oggetti sui quali esercitarsi, e così formarsi tosto delle idee, sebbene non ci sia assurdo nell'immaginarlo anche privo di questi oggetti e perciò di queste idee, almeno per una astrazione; ella è una questione che riguarda più il fatto che altro: il cercare all'incontro, se l'intelletto non sia che qualche idea egli medesimo e la potenza di far uso di essa idea per ragionare, sicchè il negar le idee sia un negar l'intelletto; ella è una questione che non versa sul fatto, ma sulla natura stessa dell'intelletto.

,, riuscir fuori la statua. Ed è così, che le idee ,, e le verità sono innate in noi, siccome in- ,, clinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità ,, naturali, e non già siccome azioni, quantun- ,, que queste virtualità sien pur sempre accompa- ,, gnate di qualche azione sovente insensibile che ,, a quelle risponde ,, (1).

E più innanzi tocca il medesimo suo sentimento con quest'altre parole " Mi si obbietterà ,, questo assioma ricevuto da' filosofi, *che niente* ,, *v'ha nell'anima che non venga da' sensi.* Ma ,, bisogna eccettuarvi l'anima stessa, e le sue af- ,, fezioni. *Nihil est in intellectu quod non fuerit* ,, *in sensu*; *excipe*: *nisi ipse intellectus*. Ora ,, l'anima racchiude in sè l'essere, la sostanza, ,, l'uno, il medesimo, la causa, la percezione, il ,, ragionamento, e tant'altre nozioni che i sensi ,, non avrebbero potuto somministrare (2). Ciò

(1) *N. Essais* etc. Avant-propos.

(2) Nè pur questo ragionamento di Leibnizio è abbastanza esatto: perocchè se qui parla dell'idea dell' *essere*, della *sostanza* ec. *in generale*, l'anima nostra non potea punto somministrarla al nostro intelletto meglio de' sensi; giacchè anche l'anima nostra è un essere, una sostanza ec. particolare come particolari esseri e sostanze sono i corpi: quindi la *sostanza in genere*, oggetto dell'intelletto, ha qualche cosa che non si trova nè nei corpi, nè nell'anima come sostanza, cioè la sua *universalità*.

„ s'accorda assai coll'autor nostro del Saggio (Lo-
„ cke), che cerca dedurre buona parte delle idee
„ dalla riflessione che fa lo spirito sulla sua pro-
„ pria natura „ (1).

Da'quali luoghi vedesi assai bene come Leibnizio sentì in un modo generale e alquanto confuso, la proposta difficoltà, cioè che una facoltà di pensare priva al tutto di qualunque nozione, dovea essere una contraddizione, come a dire una facoltà senza facoltà, una potenza che non è potenza. Il solo ammettere una potenza di pensare innata, un intelletto innato (egli viene a dire a Locke), è già un ammettere, intendendo ben addentro ciò che sia un intelletto, qualche nozione o idea innata mediante la quale l'anima intellettiva possa esercitare il poter suo sulle ricevute sensazioni (2).

(1) *Nouveaux Essais* etc. Liv. II, c. I.

(2) Ne' passi recati di Leibnizio c'è anche questo sentimento da noi trascelto come il meglio di essi, sebbene egli vi sia alquanto confusamente espresso, perchè mescolato con degli altri pensieri, dai quali Leibnizio non ha saputo al tutto sceverarlo.

ARTICOLO II.

L'ANALISI DELLE POTENZE IN GENERE, E NON L'ANALISI PARTICOLARE DELLA POTENZA INTELLETTIVA CONDUSSE LEIBNIZIO ALLA COGNIZIONE DELLA DIFFICOLTÀ.

Ma sebbene Leibnizio coll' acutezza della sua mente siasi avveduto che non sarebbe possibile di spiegare in che modo l'anima pensar potesse, se non s'ammetteva in essa qualche cosa d' innato; tuttavia egli non era venuto alla cognizione di questa verità, per quanto a me pare, da una analisi da lui fatta sulla natura della potenza intellettuale; ma deducea questo da un principio assai speculativo, dalla natura cioè comune di tutte le potenze ch' egli s'avvisava d'aver ben conosciuto.

,, Mi si risponderà, egli dice in un luo-
,, go, che questa tavola rasa de' filosofi viene a
,, dire che l'anima non ha naturalmente e ori-
,, ginariamente che delle facoltà nude. Ma le fa-
,, coltà senza qualche atto, in una parola le pu-
,, re potenze della scuola non sono che finzio-
,, ni, che la natura non conosce punto, e che
,, non s'ottengono se non mediante delle astra-
,, zioni che fa la mente. Poichè dove si troverà
,, mai nell' universo una facoltà che restringasi

,, nella potenza sola, senza esercitar mai verun ,, atto (1)? egli vi è sempre una disposizione pe-

(1) L'alta stima che ho di Leibnizio mi fa essere con lui severo: ogni negligenza del suo ragionamento merita di essere accuratamente osservata, perchè apparisca per quanto poco d'inavvertenza s'introduce l'errore, e perchè l'errore per piccolo che sia ed appena percettibile in una gran mente come quella di Leibnizio, è fecondo sempre d'una prole simile a lui.

Qui adunque dopo aver detto che le facoltà nude non si hanno che per astrazione, egli ricorre al fatto dicendo che in tutto l'universo non v'ha una potenza oziosa, cioè che senz'alcun atto si rimanga, e in istato di pura potenza. Questo è un passaggio ch'egli fa troppo rovinoso: sembrava ch'egli parlasse della natura delle potenze considerate in se stesse, e che affermasse che la loro natura è tale da dovere aver sempre congiunto qualche atto: questa è una speculazione metafisica: trattasi di sapere se sia *possibile* una potenza priva di qualunque atto: siamo nel mondo delle mere possibilità. Ora per provare che ciò non è possibile, l'appellarsi al fatto, e il dire " in che parte dell'universo mi si mo- ,, strerà una potenza priva di atto ,, , è un trarsi fuori del primo discorso, è un discendere nel mondo delle realità; un appellarsi all'esperienza per provare ciò che è possibile e ciò che non è possibile. Ma l'esperienza non può attestare se non ciò che è, e non è: e non addita che i fatti: ella non vale a determinare ciò che può essere. E quand'anche valesse a far ciò, chi potrà veramente affermare o negare per via di osservazione che in tutto l'universo non si trovi una pura potenza, che si resti in questo stato di pura potenza un solo istante? chi potrà esaminarle tutte, sottometterle all'osservazione in tutti gl'istanti della loro esistenza? Dalle osservazioni che far si potessero intorno a ciò,

,, culiare all' azione, e ad una azione meglio che
,, ad un'altra. E oltre la disposizione, v'ha una

non s'indurrebbe al più che un argomento conghietturale d'analogia, e questo a provare un fatto generale e non un'assoluta necessità. Ora il mescolare appunto i due mondi, è frequente a Leibnizio: e perchè una tale confusione è di gran consegnenza nella sua Metafisica, non rincresca che io rechi un altro suo passo, dove si vede la stessa congiunzione di ciò che è di *fatto* e di ciò che è *possibile:* e chiamato quello a provar questo. In un luogo adunque egli dice " Io sostengo che naturalmente una sostanza non po-
,, trebb' essere senza azione ,,: e dopo ciò immantinente soggiunge " e che non ci hanno nè pur dei corpi senza movi-
,, mento ,, (*N. Essais* ect. Avant-propos). Ora la prima di queste due proposizioni è astratta; ma la seconda, parlando de' corpi, si fa concreta; e quindi non è una proposizione necessaria com' è la prima. S'egli si fosse contentato di dire che i corpi devono agire perchè sono sostanze, provatō che sono sostanze, e che ogni sostanza deve agire, tutto sarebbe provatò. Ma dire che tutti i corpi si muovono soggiungendo " L'esperienza già mi favorisce, e non è d'uo-
,, po che consultare il libro dell'illustre signor Boyle con-
,, tro il riposo assoluto per esserne persuasi ,, (*ivi*) : questo
,, è un ricorrere a ciò che si fa nel mondo reale, per determinare i rapporti stabili del mondo ideale.

Tanto più è ciò osservabile, quanto che talor sembra che in Leibnizio succeda un circolo vizioso: per provare il fatto che l'intelletto pensi sempre, talora ricorre alla necessità che ogni potenza abbia un qualche suo atto: per provare il principio che ogni potenza abbia un qualche suo atto, ricorre al fatto, e dice: l'esperienza mostra che non vi son potenze nella natura senza azione: mentre la questione, se l'intelletto pensi sempre, così posta, è appunto la

,, tendenza all' azione, anzi un numero infinito
,, di tendenze in ogni momento, in ciascun sog-
,, getto, e queste tendenze non sono giammai
,, senza qualche loro effetto. L'esperienza è ne-
,, cessaria, io lo confesso, perchè l'anima ven-
,, ga determinata a tale o a tal pensiero, e per-
,, ch' ella si accorga delle idee che sono in noi:
,, ma io non veggo punto come l'esperienza ed
,, i sensi possano darci delle idee. L'anima ha
,, essa delle finestre? rassomiglia essa a delle
,, tavolette? è ella come della cera? egli è
,, chiaro che tutti quelli che pensano in tal mo-
,, do dell' anima, la rendono in fondo corpo-
,, rea ,, (1).

Così Leibnizio nota il pericolo di tutte queste analogie colle quali si suol favellare tuttavia dell' anima; ed i Lockiani è appunto mediante tali similitudini che s'ingegnano di spiegare il loro sistema: sebbene dopo di ciò pretendano seriamente d'essere essi soli quelli che serbano un me-

questione se ci sia una potenza priva talora d' ogni suo atto.

Onde nasca che nella mente di Leibnizio il mondo ideale, ed il mondo reale non sieno sempre abbastanza distinti, noi lo vedremo in progresso; vedremo che la natura stessa della sua filosofia lo portava a non fermare bastevolmente una sì importante distinzione.

(1) *Nouveaux Essais* etc., Liv. II, c. I.

todo di ragionare severo e rigoroso; e tutti i loro avversari all'incontro non fanno che sostituire l'immaginazione al ragionamento ; e questo non per altro, se non perchè si partono da essi, e perchè non vogliono starsi contenti a delle analogie sensibili senza inquietarsi altro di ciò. E pure, escluse così fatte grosse analogie, così viene a dire Leibnizio, delle finestre dell'anima, della cera, della tavoletta rasa, e considerata l'anima qual'è, come una mera potenza di pensare; voi vedrete che forz'è dare ad essa un qualche atto, perciocchè non v'ha potenza di sorte senza un suo atto; ed ora se quest'atto dee esser conforme alla potenza ond'egli è, conviene che l'atto della facoltà di conoscere abbia seco qualche specie di cognizione, qualche nozione o idea innata che formi di quello il termine e l'oggetto. In tal modo l'argomento pel quale Leibnizio riconoscea la necessità di ammettere qualche cosa d'innato nello spirito umano, somigliava alquanto a quello pel quale Aristotele provava che nell'uomo, a volere spiegar l'origine delle cognizioni, era necessario ammettere un'*intelletto agente*, cioè un intelletto che fosse originariamente e naturalmente in atto " Una percezione non nasce naturalmente che ,, da un'altra percezione, come il moto non na- ,, sce naturalmente che dal moto ,,: così il Bru-

ckero espone la dottrina leibniziana, con parole che parrebbero uscite dalla bocca stessa di Aristotele (1).

ARTICOLO III.

LEIBNIZIO VEDE IMPERFETTAMENTE LA DIFFICOLTA' PERCHÈ LA DEDUCE DA PRINCIPJ TROPPO GENERALI.

Tuttavia questa differenza corre fra Aristotele e Leibnizio, che il primo pervenne a conoscere la necessità del suo intelletto agente dall'avere scrutato la potenza particolare di conoscere e non aver saputo veder modo di spiegare com' ella formi le idee attuali, s'ella medesima non fosse in atto fino a principio: mentre il secondo conobbe la necessità di dar qualche atto primitivo all' intelletto dall'avere esaminato la natura delle potenze in genere: le quali, secondo lui, doveano trovarsi sempre fornite di un qualche atto perchè fosser potenze, altramente esse nulla sarebbero, e questo atto interno, a parer suo, era l'unico modo di spiegare le mutazioni a cui esse poscia soggiaceano.

Ma il dedurre la necessità d'ammettere qualche nozione innata, dalla natura della potenza in

(1) Period. III, Pars II, L. I, c. VIII.

generale, come fece Leibnizio; è un prender la cosa da tropp'altro, e non un farsi da vicino alla questione " se la formazione delle umane co-
" gnizioni esiga qualche cosa d'innato per po-
" tersi concepire e spiegare "; nè uno entrarvi dentro ne' visceri, ma un volerla superare con un principio estrinseco ad essa, senza vedervi il fondo; il che è maniera assai pericolosa, e fu cagione, come vedremo, delle imperfezioni del sistema leibniziano. Leibnizio adunque vide la difficoltà solo in un modo generale; vide che la formazione delle idee esigeva qualche idea precedente: ma non vide ciò in quella maniera propria e particolare, nella quale io l'ho presentato; non vide, almeno chiaramente, che la facoltà di formare le idee non poteva essere che una facoltà che presuppone antecedentemente delle idee, coll'ajuto delle quali ella si formi il giudizio.

ARTICOLO IV.

SOLUZIONE LEIBNIZIANA DELLA DIFFICOLTA'.

Ecco i placiti leibniziani:

I sensi non possono produrre le percezioni primitive dell' anima: impossibile cosa è che il corpo abbia qualche azione sull' anima (1): è impossibile che un ente creato qualunque operi con una vera azione in altro ente creato: e che la potenza di questi enti esca dalla propria sfera, cioè colla sua azione esca di sè, ed entri in altri enti: tutte le mutazioni alle quali un ente soggiace, non procedono dunque che da un principio interiore a lui, il quale contiene l'effica-

(1) E ciò non per la natura diversa essenzialmente del corpo e dell'anima, mentre il corpo non era per Leibnizio che una unione di monadi semplici aventi ciascuna le lor percezioni, sicchè in un senso le chiama talora altrettante anime. La ragione perchè escluse l'impulso fisico non era altra, che lo stesso principio generale da lui fermato, che nessun essere creato poteva avere un' azione reale sopra qualche altro essere e produrvi una mutazione: e che tutte le mutazioni doveano nascere in ogni essere da un principio interiore al medesimo: quest' era il concetto della *potenza* di agire che si era formato Leibnizio. Tuttavia egli pare talora dimenticarsi questo principio generale, fondamento di tutto il suo sistema; e fermarsi nella disparata natura del corpo e dello spirito.

cia di svolgersi in quell' ente portando in esso una serie determinata di mutazioni : queste essendo dall'ente supremo armoneggiate per certe leggi stabili fatte consuonanti alle mutazioni degli altri enti, credesi dagli uomini che le une sieno cagion delle altre a cui precedono stabilmente, ed effetti di quelle a cui stabilmente succedono; mentre non sono realmente che coesistenti : cotal era la dottrina della celebre *armonia prestabilita.*

Il principio che tutte le mutazioni a cui un ente soggiace non vengono che da una forza interiore al medesimo che si sviluppa e spiega in una serie determinata di movimenti, applicavalo Leibnizio a spiegar l'origine delle idee, le quali alla nostra mente successivamente si rappresentano siccome una serie di modificazioni o mutazioni che in essa avvengono.

Il nostro filosofo immaginò dunque che le idee tutte fossero già nella mente nostra ab origine, e per natura della medesima, ma che ciò fosse in un modo insensibile, sicchè noi non n'avessimo coscienza alcuna, e le chiamò generalmente *percezioni* (1), distinguendole dalle *ap-*

(1) A me sembra, a dir vero, contraddittoria la nozione di *percezioni insensibili*, sicchè non sieno nella nostra *coscienza.* Mi sembra in vece più proprio il dire *percezioni* sulle quali non *riflettiamo*, e perciò non ce ne accorgiamo.

percezioni , che erano pur le idee , ma dopo sorta la coscienza delle medesime.

Egli adunque dicea che l'idea è cosa dal pensiero diversa, e quindi ch'ella può trovarsi nell'anima senza un attuale pensiero, ossia senza un atto dell'attenzione dell'anima su di essa idea. " Perchè le cognizioni, idee, o verità sie-
,, no nel nostro spirito, egli dice, non è già ne-
,, cessario che noi abbiamo alcuna volta attual-
,, mente pensato ad esse: non sono che *abitudi-*
,, *ni* naturali, cioè a dire disposizioni e attitu-
,, dini attive e passive, e più che *tabula rasa*,, (1).
A cui il lockiano Filalete facendo la solita obbiezione " Ma non è egli vero che l'idea è l'ogget-
,, to del pensiero ? ,, così risponde il filosofo nostro coperto sotto il nome di Teofilo " Io l'ac-
,, cordo, purchè voi aggiungiate ch'egli è un og-
,, getto immediato, interno, e che quest'oggetto
,, è un espressione della natura o delle qualità
,, delle cose. Se l'idea fosse la forma del pensie-
,, ro, essa nascerebbe e cesserebbe col pensiero

Ma questa mia osservazione esigerebbe una estensione maggiore, perchè apparisse nella sua luce: mi basta d'averne fatto un cenno perchè non sembri che riferendo le frasi di Leibnizio, io le approvi come fornite di tutta la proprietà del parlare filosofico.

(1) *N. Essais* etc., L. I.

,, attuale che a lei corrisponde; ma essendo l'og-
,, getto di lui, ella potrà essere anteriore e po-
,, steriore ai pensieri (1). Gli oggetti esterni sen-
,, sibili non sono che mediati, perchè essi non
,, saprebbero agire immediatamente sull'anima. Si
,, potrebbe dire che l'anima stessa è il suo og-
,, getto immediato interno: ma ciò è in quanto
,, ella contiene le idee ovvero ciò che corrispon-
,, de in essa alle cose: poichè l'anima è un pic-
,, colo mondo dove le idee distinte sono una rap-
,, presentazione di Dio, e dove le confuse sono
,, una rappresentazione dell' Universo ,, (2).

In tal modo Leibnizio ammetteva due cose innate nell'anima: 1.° le idee insensibili di tutte le cose, 2.° certi istinti annessi alle idee, mediante i quali noi venivamo mossi a riflettere sulle

(1) Io non posso concepire *idea* senza *pensiero*; ma concepisco bensì *l'idea* senza un *pensiero riflesso* sopra di lei.

(2) *N. Essais* cet. L. II, c. I. In questo luogo Leibnizio dice che l'anima è oggetto dell'intelletto in quanto contiene le idee, perchè le idee sono l'oggetto prossimo dell'intelletto. Questo è ben altro che il dire, come dice altrove, che l'intelletto si forma le idee dell' essere, della sostanza ec. perchè percepisce l'anima che è tutte queste cose. In questo secondo caso l'anima è l'oggetto dell' intelletto, come sono suo oggetto tutte le cose delle quali egli ha cognizione. Il mescolare queste cose diverse è una inesattezza frequente nel nostro filosofo.

idee stesse, a pensare attualmente quelle, e così a riceverne la coscienza o l'appercezione delle medesime; e questi istinti essendo diversi in ciascun uomo finò dalla sua origine, erano quelli che producevano in ciascun uomo una serie di pensieri diversa, giacchè servivano a determinar ciascun uomo a riflettere anzi su queste che su quelle fra tutte le idee innate che nel fondo del suo spirito si ritrovavano: " egli è ben necessario, di-
,, ceva, che in questa moltitudine delle cogni-
,, zioni nostre noi siamo determinati da qualche
,, cosa a richiamar l'una idea più tosto che l'al-
,, tra, perocchè egli è impossibile di pensare di-
,, stintamente in una sola volta a tutto ciò che
,, noi sappiamo ,, (1). Insomma egli immaginava ciascuna idea quasi direi come una piccola potenza a parte, come un ente fornito della virtù di inclinare la mente a sè, e per questo spesso chiama le idee anche istinti, attitudini, disposizioni ec., quasi a gara volessero acquistare nella mente uno stato più lucido, e risvegliarsi producendo di sè nell' uomo un'attuale coscienza: il perchè variando l'attività di questi istinti ne' varj uomini, succeder dovea, ch' essi venissero internamente incitati ad un pensiero anzi che a tutt'al-

(1) *N. Essais* etc., L. I, c. I.

tri, cioè a riflettere attualmente anzi ad una, che a tutt'altre idee (1).

Così Leibnizio faceva uscir le idee dal fondo dello spirito nostro. Ma veggiamo ancora com'egli spiegava che le une s'inchiudessero nell'altre, e come avvenia che noi potevamo passare alla coscienza distinta di nuove idee col solo sviluppamento d'una idea sola.

ARTICOLO V.

COME LE IDEE INNATE DI LEIBNIZIO POSSANO VENIR TUTTE SUCCESSIVAMENTE AD UNO STATO LUMINOSO.

Primieramente richiamisi un altro principio leibniziano tratto dalle meditazioni sue sulla natura delle potenze in genere. Egli non sapea concepire altre potenze nè altri enti che al tutto semplici cioè privi di parti.

Ma dovendo esser questi tutti diversi fra loro, egli non potea immaginare in esseri semplici altra diversità fuori che di percezioni.

Dava adunque a tutti questi suoi enti semplici, ch'egli chiamava *monadi*, delle percezioni,

(1) „ Ogni sentimento è la percezione di una verità, „ e il sentimento naturale è la percezione di una verità „ innata ben sovente confusa „ *N. Essais* etc. L. I, c. II.

sebbene non a tutti dava l'aver coscienza delle medesime.

Ciò premesso, ecco il nesso originario delle idee in un'anima umana.

A prima giunta ella avea le idee di quegli enti semplici, o monadi, onde si componeva e risultava il suo corpo, e le quali noi possiam nominare *A*, *B*, *C*, *D* ecc. Ma come l'anima può avere l'idea di *A*, se non rappresentandosi tutte le percezioni dell' *A* medesima, giacchè queste percezioni sono quelle che determinano ed individualizzano l'*A* stessa? L'anima dunque percependo *A*, percepiva tutte le percezioni di *A*.

Ora supponiamo che le percezioni di *A* sieno quelle delle monadi *a*, *b*, *c*, *d* ec. Dunque quell'anima che ha la rappresentazione di *A*, ha inchiusa ancora necessariamente la rappresentazione dell'altra serie di monadi *a*, *b*, *c*, *d*, ecc. Si faccia lo stesso ragionamento di *B*, *C*, *D* ecc. in particolare. Dopo di ciò, ripetasi il discorso stesso rispetto ad *a*, *b*, *c*, *d* ecc. in particolare. In vero ciascuna di queste monadi ha la percezione ella pure di altre monadi, dunque percependo *a*, *b*, *c*, *d* ecc., si percepiscono altresì chiuse in esse quelle monadi delle quali esse hanno la rappresentazione. È facile dopo ciò di vedere che con sì fatta maniera di ragionare si può pervenire a

trascorrere le monadi tutte dell' universo ; e in che modo le percezioni di queste monadi sien racchiuse le une nell' altre, a quella guisa che i semi sembrano star gli uni negli altri ravvolti e incartocciati indefinitamente. Quindi l'anima che percepisce *A*, *B*, *C* ecc., percepisce in queste tutto l'universo ; e quest' è la rappresentazione dell' universo che Leibnizio attribuiva a tutte le monadi sue, dalla quale rappresentazione emergevano poi a maggior luce quelle percezioni che avevan più d'efficacia istintiva, o di forza di rapire a sè l'attenzione dell' anima, e farsi, quasi direi, da essa singolarmente osservare (1). E una tale rappresentazione dell' Universo che Leibnizio chiamava lo *schema* della monade, dovea (come s'intende da quanto s'è detto) esser varia in ogni monade, perchè variavano le prime percezioni in tutte, e l'ordine onde in quelle prime le altre si racchiudevano, ed involgevano. Quindi " co-
,, me la stessa città osservata da differenti luo-
,, ghi non sembra la stessa, e si moltiplica, per
,, dir così, coi differenti punti di veduta ; egli
,, avviene ancora che per cagione della molti-
,, tudine infinita delle sostanze semplici, vi sie-

(1) Ved. le Tesi pel Principe Eugenio pubblicate da Leibnizio nel 1714.

,, no in qualche maniera altrettanti universi, i
,, quali non sono pertanto che rappresentazioni
,, diverse dello stesso universo, secondo i diffe-
,, renti punti di veduta di ciascuna monade,,.

ARTICOLO VI.

MERITO DI LEIBNIZIO IN QUESTA QUESTIONE.

Un fatto sfuggito all' osservazione di Locke, si è quello delle piccole percezioni, o per dir meglio, delle percezioni non riflettute.

Questo fatto fu osservato con attenzione da Leibnizio, e divenne nell' alta sua mente fecondissimo: ed in ciò parmi consista il suo maggior merito nella questione di che parliamo.

Locke dimentica a tal segno il fatto delle percezioni che sono in noi senza nostra riflessione, che vorrebbe escludere dall' anima fino qualunque cognizione virtuale. " Questo è un tal pa-
,, radosso, osserva Leibnizio, che non si dee
,, credere aver voluto il Locke medesimo pigliar
,, la cosa a rigore; giacchè il risovvenirsi, a qual-
,, che leggera occasione, di cose da noi dimenti-
,, che, è questo solo un avvenimento giornalie-
,, ro che prova quelle idee essere state prima in
,, noi virtualmente ,, (1).

(2) *N. Essais* etc., L. I, c. I.

Il filosofo tedesco stabilisce questo fatto delle percezioni non riflettute, dicendo " Oltrecchè ,, i nostri avversarii, comecchè assai valenti, non ,, recano la menoma prova di quanto asseriscono sì frequente e sì positivamente; egli è altresì facile dimostrar loro il contrario, cioè ,, a dire ch' egli non è possibile in modo alcuno che noi riflettiamo sempre espressamente su ,, tutti i nostri pensieri: altramente lo spirito farebbe riflessione sopra ciascuna sua riflessione ,, all'infinito, senza poter giammai pervenire a ,, qualche nuovo pensiero. Per esempio: accorgendomi io di qualche mio sentimento presente, che è quanto dire, pensando io ad esso, ,, io dovrei sempre ancora pensare che io penso ,, a quel sentimento, e così via, all'infinito. Ma ,, egli è pur necessario che io cessi dal riflettere su tutte queste riflessioni, e che in fine io ,, m'abbia qualche pensiero e il lasci passare in ,, me senza pensarvi: perciocchè altramente torneremmo continuamente al medesimo ,, (1).

Questo argomento non solo prova il fatto, ma ancora la necessità del fatto, perchè noi possiamo venir pure a capo di qualche pensiero. Leibnizio reca altresì l'osservazione a conferma di sua

(1) *N. Essais* etc: , Liv. II, c. I.

dottrina, e la rinforza di alcune riflessioni che io stimo bene di riferire; poichè un tal fatto sfugge assai facilmente, ed è di somma importanza in tutta la filosofia dello spirito umano, e quindi non è mai fermato abbastanza.

" Ci hanno mille indizj, egli dice in un luo-
„ go (1), a' quali noi possiamo giudicare avervi
„ in noi a ciascuno istante un infinito numero di
„ percezioni (2), ma senza appercezione e senza
„ riflessione delle medesime: cioè avervi de' can-
„ giamenti nell' anima stessa, de' quali noi non
„ ci addiamo, per ragione che queste impres-
„ sioni son troppo piccole (3) o in troppo gran
„ numero o troppo unite, di maniera ch' esse non
„ hanno in sè nulla di ben distinto che da sè
„ solo campeggi, ma ciascuna è legata ad altre,
„ nè per questo ciascuna lascia di fare l'effetto
„ suo, e di farsi sentire nell' insieme almeno con-
„ fusamente. Quindi è che noi non badiam più
„ al movimento di un mulino o di una caduta

(1) *N. Essais* etc., L. I, c. I.

(2) La parola *percezione* ha un senso ampissimo nella filosofia leibniziana, e abbraccia altresì tutti i pensieri.

(3) Io non credo che sia perchè sono troppo *piccole* (parlando d'idee); ma perchè non sono *riflesse*. Le sensazioni possono esser *piccole*: le idee non possono esser *piccole*, ma bensì non *riflesse*.

,, d'acqua a cui siamo accostumati per abitarvi
,, presso da buon tratto di tempo ,,. " Per giu-
,, dicare ancor meglio, aggiunge in un altro luo-
,, go, dell' esistenza in noi di queste piccole per-
,, cezioni che noi non sappiam distinguere pel
,, loro affollamento, io soglio servirmi dell' esem-
,, pio del mugghiamento del mare, o di quel fra-
,, gore di che noi siam colpiti trovandoci in sulle
,, sue spiagge. Perchè si possa da noi sentir quel
,, fragore, siccom' egli si sente, egli è pur neces-
,, sario sentir le parti (1) che compongon quel
,, tutto, cioè a dire il romorio di ciascuna on-
,, da, sebbene ciascuno di questi piccoli romorii

(1) Leibnizio suppone dunque che si *sentano* i piccoli romorii de' quali siam tratti all' *appercezione*. Sembra che Leibnizio qui e in altri luoghi ove descrive la *percezione* come una vera *sensazione*, sia in aperta contraddizion con se stesso. Ma ammesso che la percezione sia veramente da noi sentita, senza riflettere sopra la mente; dico che talora questa *percezione* può benissimo risultare da un numero grande di minori percezioni, ma non mai però infinite, come apparisce dalle osservazioni che metterò alla nota qui appresso. In tal caso l'atto dello spirito sarebbe semplice ma terminerebbe nel moltiplice, o sia il moltiplice sarebbe percepito nel semplice, o per dir meglio molti sarebber percepiti da uno. Non si può dare maggior difficoltà in ammettere questo fatto, che in ammettere quello dell'unione de' due termini nel giudizio.

,, non si lasci sentire che nell' insieme confuso
,, cogli altri tutti, e ch' egli non si osserverebbe
,, punto, se l'onda che lo produce fosse sola. Poi-
,, chè, egli è pur necessario che siamo alcun po-
,, co affetti dal movimento d'una tal onda, e che
,, noi abbiamo qualche percezion di ciascuno di
,, questi romorii, comecchè piccoli sieno: altra-
,, mente non avremmo mai la percezione di cen-
,, to mila onde, perocchè cento mila nienti non
,, potrebber fare un qualche cosa (1). D'altra

(1) Questo ragionamento di Leibnizio a me non sembra esatto. In fatti non è niente assurdo il supporre che per produrre in noi una sensazione gli organi nostri debbano esser tocchi con un certo grado di forza, e che se questo grado di forza non c'è, la sensazione non nasca, e che ella all' incontro cominci quando l'impressione esterna è arrivata a quel grado di forza necessario per produrre nell'organo la sensazione. In fatti l'impressione sull' organo corporeo, e la corrispondente sensazione o percezione che succede nell'anima, non si vogliono punto confondere insieme. Che qualunque forza esterna applicata ai nostri sensi corporei per piccola che sia produca in essi qualche impressione, ciò sembra indubitato, perocchè quando si dice forza esterna, si dice una cosa che agisce poco o molto secondo che è forte o pure debile, e però quando questa cosa che agisce si applica a ciò sopra di che deve agire, opererà qualche effetto senza alcun dubbio. Ma che a questa leggera azione fatta sugli organi esteriori del nostro corpo corrisponda sempre nell'anima una sensazione, che necessità induce a crederlo? Che ogni onda mossa nel mare, muova leggermente l'aria,

,, parte non si dorme giammai così profondamen-
,, te, che non s'abbia qualche sentimento debile

e che l'aria mossa dall' onda tocchi a me gli orecchi; di questo io non ne dubito. Dirò di più. Non solo ogni onda, ma ogni gocciola altresì di cui l' onda si compone, io crederò volentieri che movendosi, mova proporzionatamente l'aria, e che la piccola ondulazione si comunichi per tutto intero il corpo dell' aria atmosferica, sicchè ella non venga solamente a lambire gli orecchi a me, ma in una proporzione sempre decrescente anche gli orecchi degli uomini più lontani. Ma che perciò? sarà ella questa affezione del mio orecchio a me sensibile? sarà ella per questo una percezione dell' anima mia? L'esperienza dimostra che l'impressione delle cose esterne sulle parti sensibili del nostro corpo non basta che sia fatta al di fuori, ne' capezzoli de' nervicciuoli; ma conviene che a tutto il nervo sia in su comunicato il tremolamento o scossa, qualsiasi, fino al cervello, perocchè interrotta la comunicazione del nervo col cervello non si dà sensazione. Ora ogni impulso dato nei nervi esteriori, per piccolo ch'egli sia, basterà egli a produrre la quantità di movimento necessaria in tutta la lunghezza del nervo al suscitamento della sensazione? non potrebbe' essere che l'impressione de' sensi esterni dovesse aver certo grado di forza per questo solo, perch'ella sia atta ad essere portata e sospinta fino al cervello?

Ma anche senza di ciò, onde mai Leibnizio venne a questa sua opinione da noi confutata? Vi fu addotto da un'applicazione *della legge di continuità*, legge di cui egli faceva grande uso. Noi non vogliam certo mettere qui ad esame questa legge, nè assegnare i confini della medesima. Basti la seguente osservazione a mettere in chiaro l'applicazione falsa che qui ne fece il grande filosofo di che parliamo. Quale relazione vi ha mai, io dimando, fra l'*im-*

„ e confuso; e altri non si scoterebbe del sonno
„ al più gran fracasso del mondo, se non aves-

pressione prodotta negli organi corporei, e la corrispondente *percezione* dell'anima? Secondo la filosofia leibniziana, queste sono cose di natura al tutto diverse: nè l'una può essere cagione dell'altra: l'una sussegue bensì all'altra, ma questa è una coesistenza, non è punto una relazione di causa e di effetto. Or dunque perchè mai io dovrò *percepire* ogni menoma *impressione* formata ne' miei organi esterni? Non già per la legge di continuità, giacchè fra l'*impressione* e la *percezione* non si dà nessuna scala: sono cose di natura diversa: la percezione nasce da tutt' altro fonte che dalla impressione. La legge adunque di continuità quand' anco possa aver luogo in questa materia, ella non vi avrà luogo che nella serie delle *impressioni* da una parte, e nella serie delle *percezioni* dall' altra: cioè per la detta legge si dovrà stabilire che non si possa dare nessuna impressione forte se non mediante una serie d'impressioni più leggiere precedenti; e medesimamente che non si possa dare una percezione forte se non essendo preceduta da tutti i gradi minori dalla stessa percezione percorsi prima d'essere arrivata a quel grado di fortezza. La *legge di continuità* adunque tutto al più potrà essere applicata in separato, da una parte alla serie delle *impressioni* fatte negli organi corporei, e e dall' altra parte alla serie delle *percezioni* dell' anima: ma ella non potrà mai essere applicata al passaggio dall' una all'altra di queste due serie di natura interamente diversa: e perciò non sarà niente assurdo il supporre che la serie delle *percezioni* incominci quando la serie de' gradi d'*impressione* è già avanzata: cioè che non nasca percezione nel nostro spirito se non quando i nostri organi sieno mossi con un certo dato grado di forza: questa è una legge della natura che non si può indovinare, nè dedurre, per quanto pa-

,, se qualche percezione del primo suo e piccolo
,, cominciamento, come non si spezzerebbe mai

re a me, *a priori* giammai; ma che solo per la via dell'esperienza, se pur si può, si dee avvicinarsi a rilevarla E l'esperienza appunto per quanto io la consulti mi persuade, che non già ad ogni menomo impulso che ricevano dalle cose esterne gli organi del mio corpo, corrisponda nel mio spirito una percezione; ma che questa non vi sia, se non allora che quell' impulso è di qualche vigore; e forse più o meno dee essere questo grado di forza secondo la diversa delicatezza di organi, della quale i varj uomini sono forniti. Concedo sì, che acciocchè vi sia la percezione non è necessario ch' io l'avverta; anzi ve ne sono continuamente in noi alle quali non avvertiamo perchè abbiam l'attenzione altrove rivolta e distratta: ma tuttavia è necessario che io possa avvertirla, quando la mia attenzione rivolgo ad essa: perocchè se io, dirigendo ad essa la mia attenzione, in nessun modo sapessi avvertirla, io dovrei dire ch' ella in me non esiste, almeno assai probabilmente. Ora avviene che per quanto io intenda a sentir l'odore di un fiore, io punta nol senta: nè posso allora dir altro se non che o quel fiore non ha odore, o se l'ha, che il mio naso è infreddato o intorpidito, sicchè sebbene egli sia sempre atto a ricevere l'impulsione esterna, tuttavia egli non è sempre atto a riceverla in modo che risponda la percezion dell'odore nello spirito mio. Dissi che ciò si dee da me dire almeno *con molta probabilità*: perciocchè potrebbe sì avvenire ch' io non sapessi dirigere la mia attenzione a quella percezione; mentre l'esperienza pure mi mostra che per dirigere la mia attenzione ad osservar qualche cosa che succede in me, io debbo averne l'abilità opportuna acquistata: e perchè questa abilità di rivolgere l'attenzione sopra se stessi, e dirigerla ove più piace, varia assai negli uomini, quindi avviene che non tutti sappiano osservare la natura umana, e che so-

,, una corda tirandola col più grande sforzo, s'el-
,, la prima non si tendesse e allungasse con uno

lamente pochi stieno svegliati e pronti a riflettere sopra tutto ciò che in sè talora sfuggevolissimamente avviene; mentre la maggior parte nol sanno fare: di che la differenza de' filosofi dal volgo; e la differenza de' varj filosofi fra loro. Or poi, egli è vero ancora, che fra l'altre circostanze che rendono difficile all'uomo il rivolger la propria attenzione su ciò che più gli aggrada di quanto nel suo individuo succede, una delle più inportanti è la piccolezza e tenuità appunto della sensazione: perocchè le sensazioni molto vive tirano a sè quasi con una violenza la nostra attenzione, e quindi la tolgono e rapiscono da quelle che sono meno vive e men forti: e all' incontro perchè noi a queste propriamente ci rivolgiamo, dobbiamo mettere tanto più della nostra spontanea vigoria interiore, quanto meno forza hanno esse ad incitarci e tirarci a sè: sicchè le sensazioni minutissime certo è difficile, per questo appunto, osservarle in noi medesimi: e s'elle da noi si osservano, ciò più facilmente ci riesce assentandoci da tutte l'altre impressioni forti, e ritirandoci in parte oscura e tacita, e dove nulla da noi stessi ci tolga e divella. Sicchè l'affermare assolutamente che noi ora non abbiamo le piccole sensazioni, a ragione d'esempio, di suoni lontanissimi, de' quali per quanto attendiamo, nè noi, nè gli uomini circostanti sannosi accorgere: è cosa che non si può fare senza porre qualche dubbio in mezzo. Ma concludiamo: tutto lo scopo di questa lunga nota si è di fare osservare la differenza 1.° fra le sensazioni non riflesse, 2.° fra le sensazioni piccole. Leibnizio le confonde insieme, ed ora parla delle une, ora delle altre come fossero una cosa medesima: elle però debbono esser distinte con tutta attenzione; giacchè da questa distinzione nascono moltissime conseguenze rilevanti nella filosofia dello spirito umano, che mi menerebbero troppo a lungo, se le volessi qui esporre.

,, sforzo minore, sebbene questa tensione ed al-
,, lungamenti successivi non si osservino,, (1).

La ragione adunque per la quale noi non ci accorgiamo delle nostre sensazioni, sieno queste grandi o sieu piccole, è perchè noi non *riflettiamo* alle medesime: non volgiamo ad esse la nostra attenzione, in somma non ci pensiamo: perciò le *percezioni non riflesse* sono tutte quelle di cui noi non ci accorgiamo, e perciò non sappiamo nè pur d'averle, e interrogati se le abbiamo, saremmo acconci a negare; sebbene pur le abbiamo.

La *piccolezza* poi delle sensazioni non è che una delle molte circostanze, per le quali avviene bene spesso, che noi non riflettiamo sulle medesime. Quindi ci possono avére delle *sensazioni che sebbene piccole*, tuttavia noi ci accorgiamo di averle; e questo avviene più o meno ne' diversi uomini, secondo la loro abilità di riflettere sopra se medesimi, ed osservare ciò che in se stessi avviene. Le sensazioni *piccole* adunque non sempre nè necessariamente entrano nel numero delle *non riflesse*, che è quanto dire nel numero di quelle delle quali noi non ci accorgiamo, e non ne possiamo parlare: ma tuttavia ben sovente restano in noi non osservate, *non riflesse*. Egli è per questo, cioè perchè le percezioni assai piccole sono in noi ben sovente *non riflesse*, che si possono confondere colle *non riflesse*: confusione che accadde appunto di fare al grande Leibnizio. Per altro fra le *non riflesse* talora ve n'hanno di ben vive e forti: giacchè ogni qual volta tutta la nostra attenzione viene raccolta in un oggetto ancora più interessante o potente su noi, noi non badiamo agli altri tutti. Quindi Archimede non si accorgeva del rumore dell' esercito romano che entrava in Siracusa, trovandosi assorto nella soluzione d'un problema della scienza a lui estremamente diletta.

(1) *N. Essais* etc. Avant-propos, pag. 9.

Sicchè, l'obbiezione di Locke contro le idee innate, che ov'elle fossero, noi lo sapremmo fino da' primi giorni della nostra esistenza, poichè non vi può aver cosa nel nostro spirito virtualmente, e di cui noi non ci accorgiam punto; è interamente frivola. A lei contradice il fatto più ovvio da Leibnizio osservato e messo a profitto, cioè l'esistenza di alcune percezioni, delle quali non abbiam l'attuale avvertenza: tali son quelle idee che esistono nella mente nostra, ma tuttavia non ci stanno attualmente presenti allo spirito; che pure a piacer nostro le richiamiamo, ovvero ci si presentan da sè per l'associazion loro, a qualche fortuita occasione che a quelle si leghi e si riferisca. Medesimamente v'hanno in noi, e tuttodì riceviamo delle percezioni che o per la loro esilità e piccolezza, o per la loro moltitudine o per altra cagione qualunque, si sottraggono alla nostra attenzione, e in noi senza che ci badiamo trapassano. In una parola, altro è l'esister nel nostro spirito d'una qualche idea o percezione, ed altro è che noi attualmente a questa pensiamo e riflettiamo: essa può esistere, e noi non pensarci: succede allora che noi l'abbiamo e non sappiamo d'averla: e non sapendo d'averla, non possiamo nè anche parlarne: possiam quindi credere e affermare di non averla, mentre pure l'abbiamo.

È in questa maniera, dice Leibnizio, che io suppongo che esistano innate nell'anima umana tutte le idee delle cose: esse sono in noi come *percezioni insensibili* (1): come la statua segnata in bianco marmo da tenuissime vene rossigne o giallognole o d'altro colore, che servir possono di traccia allo scarpellino per cavarne la statua stessa: egli avrebbe nel marmo la statua tutta ideata e disegnata da quello scherzo della natura. Quindi tutto lo sviluppo delle facoltà intel-

(1) Questa frase di *percezioni insensibili* mi fa credere che Leibnizio non sia stato coerente a se stesso, mentre come ho osservato di sopra, talora egli descrive come da noi *sentite* le *percezioni*, sebbene prive di appercezione. Come che sia, notisi che la *sensazione* è tutt'altro della *riflessione* che si fa su di lei: per questa riflesione è che noi ci accorgiamo d'avere la sensazione e pensiamo ad essa: senza questa riflessione, noi avremmo la *sensazione* bensì nell'anima nostra (divisa al tutto dall'impressione esterna fatta nel nostro corpo, la quale può essere non sentita dall'anima); ma non sapremmo d'averla, nè dire a noi stessi d'averla, nè potremmo dirlo altrui. Se ciò avvien di rado nell' uomo, che essendo ragionevole vuol avere la riflessione contemporanea alla sensazione; ciò non toglie che quelle due cose non si possano concepir divise: e divisa realmente si trovi la prima nelle bestie, le quali hanno la sensazione senza la riflessione. Ciò posto, si vedrà ragione, per la quale io dico che non vi possono esser *percezioni insensibili*; mentre vi possono esser percezioni o sensazioni non accompagnate da riflessione.

lettuali consisterebbe, secondo Leibnizio, in un lavoro dell'anima di render via più risentite e più forti le idee che sono in essa quasi direbbesi abbozzate dalla natura, riflettendo su quelle per accorgersene e averne l'attuale intuizione, e poter per essa altrui favellarne.

Grande è l'uso che fa Leibnizio di questa moltitudine di percezioni leggiere nate con noi: trae di esse la spiegazione di quasi tutti i fatti dello spirito. ,, Son esse, egli dice, che formano ,, questo non so che, questi gusti, queste immagini delle qualità sensibili, chiare nel loro tutto, confuse nelle lor parti: queste impressioni che i corpi che ne circondano fanno su noi, ,, e che racchiudono l'infinito, questo legame ,, che ciascun essere ha col resto dell'universo. ,, Può anche dirsi che in conseguenza di queste ,, picciole percezioni, il presente è gravido dell'avvenire e pieno del passato, che tutto è cospirante, συμπωνοια παντα, come diceva Ippocrate, e che nella minima delle sostanze degli occhi penetranti siccome quelli di Dio, potrebber leggere tutta la serie delle cose dell'universo

,, *Quæ sint, quæ fuerint, quæ mox futura trahantur* (1).

(1) *N. Essais* etc., Avant-propos, pag. 10.

ARTICOLO VII.

LEIBNIZIO AMMISE D'INNATO MENO DI PLATONE.

In qualche luogo Leibnizio ci dice ch' egli ammette d'innato nello spirito qualche cosa più di Platone: cioè non solo la *reminiscenza* platonica, ma ancora il *presentimento.*

Ma non hassi a prendere questo detto di Leibnizio a rigore. In quanto al presentimento delle cose future, non vien meno dalle piccole percezioni innate di Leibnizio, che dalle idee di Platone: nè mancarono de' Platonici che dedussero da queste non pure il presentimento leibniziano, ma la profezia, la divinazione, l'entusiasmo.

Laonde considerando due sistemi in sè stessi, e mettendo a parte le conseguenze de' medesimi, sembrami di poter dire che Leibnizio mise nella mente umana d'innato men di Platone.

Perciocchè questi voleva che la mente nostra portasse seco in questo mondo tutte le idee, a quella foggia che le ha colui, il quale dopo averle apprese, le ha dimentiche; il che è pure un averle tutte, intere, e formate, ma solo obbliate; nè richiedesi intorno ad esse altro lavoro che questo, di richiamarle alla memoria. All' incontro

Leibnizio le descrive siccome traccie leggerissime d'idee, quasi vene di marmo o sottilissime crepolature di una tavoletta: sicchè le idee innate di Leibnizio sono piuttosto abbozzi d'idee che perfette idee: ed è l'attività istintiva dell'anima quella che le trae in essere e le perfeziona; il che è qualche cosa di più che un semplice ricordarsi (1).

ARTICOLO VIII.

CIÒ CHE LEIBNIZIO AMMETTE D'INNATO È PIU' CHE NON BISOGNA A SPIEGARE IL FATTO DELLE IDEE.

Se Leibnizio avesse posta l'attenzion sua nel fatto dell'idee, e si fosse contentato di presentare una spiegazione del medesimo, io non dubito che la penetrazione di quell' ingegno non l'avesse dovuto recare alla verità.

(1) Filalete obbietta a Teofilo, nell'opera citata di Leibnizio, che per potere ammettere delle idee innate converrebbe avere delle prove cavate dall'esperienza sensibile: a cui risponde Teofilo " Si decide questa questione a quel „ modo onde si prova averci de' corpi impercettibili e de' „ movimenti invisibili, quantunque certe persone li mettano in ridicolo. Così v'hanno delle percezioni poco rile- „ vate che non si distinguono già molto da poterle *apper-* „ *cepire* e sovvenirsene, ma esse si fanno conoscere per del- „ le conseguenze certe „. *N. Essais* etc., L. II, c. I.

Ma in luogo di fermare la sua attenzione propriamente sugli atti della potenza intellettiva, egli la pose, come dissi, sulle potenze in genere; e questo il recò ad ammettere nella mente più che non bisognava d'innato. Ecco come questo gli avvenne.

Non avendo fissata abbastanza la natura della potenza intellettiva e delle idee, egli non potè far uso di quella intima connessione che hanno le idee fra loro: per la quale l'una ingenera di sè l'altra: di che avviene che non sia necessario ammettere innati i vestigi di tutte le idee, com' egli di fare è costretto, ma che sia sufficiente l'ammettere innatà quell' una idea che si fa madre e generatrice di tutte l'altre.

E veramente la difficoltà da me proposta fu unicamente quella di spiegare il modo onde noi cominciamo a giudicare. Che se una sola idea generale è innata, n'abbiamo già abbastanza: perciocchè col far uso di questa idea noi possiamo avere a nostro agio una serie di giudizj; e questi giudizj darci delle altre idee; e quindi far con esse altri ed altri giudizj. Convien dunque esaminar bene la genealogia delle idee: questo esame ci conduce a trovar di tutte un solo stipite, una idea prima, colla qual sola noi veniamo ad aver perfetta la facoltà di giudicare. Di questa indagi-

ne poco si curò Leibnizio; quindi non potè trovar modo di ridur le idee innate ad una sola primitiva capo ed origine di tutte l'altre.

E non voglio io dire che Leibnizio non vedesse punto siccome una idea si deduca dall'altra; dico che di questo principio non fece tutto l'uso che far potea; perciocchè se fatto egli l'avesse, in vece d'ammetter nell'anima la percezione dell'universo, e di tutte le singolari cose ch'esso comprende, le quali secondo Leibnizio sono infinite, sarebbegli bastato pur una sola idea astratta, dalla quale, aggiunte le sensazioni, tutte l'altre idee potevano provenire (1).

(1) Leibnizio per esprimer ciò ch'egli ammette d'innato, adopera talora l'espressione di cognizion *virtuale*: di che sembrerebbe ch'egli ammettesse solamente una cognizione racchiusa in qualche principio: giacchè le conseguenze si dicono *virtualmente* ne' principj contenersi, perchè da essi si posson dedurre. Ma più luoghi del nostro filosofo dimostrano che tutte le cognizioni innate egli le ammetteva esistenti per sè e non *virtualmente* solo in altre comprese. Ecco in fatti un passo dov'egli spiega se stesso: " La conoscenza attuale (delle scienze le più difficili) non è punto innata, ma bensì ciò che si può chiamare la conoscenza virtuale; come la figura tracciata dalle vene del marmo, è nel marmo prima che la si scopra lavorandolo " (*N. Essais* etc. L. I, c. I). Ora si veda differenza fra la conoscenza *virtuale* di Leibnizio, e quella che potrebbe intendersi a prima giunta con questa parola di *virtuale*. Se lo scarpellino invece d'aver tracciata tutta la statua dalle vene nel

ARTICOLO IX.

ALTRI ERRORI DELLA TEORIA LEIBNIZIANA.

Ma ciò che impedì questo a Leibnizio, si fu, di nuovo il dirò, l'essersi più occupato de' principj della metafisica generale, che dell'uomo stesso á cui quei principj doveano applicarsi.

Questo fece sì, a mio parere, ch'egli non intendesse troppo a fondo la distinzione delle *sensazioni* dalle *idee*.

Fermato da lui il suo principio, che il corpo non potea esercitare un'azion vera sullo spirito; egli dovea far nascere tanto le idee come

marmo stesso, avesse solo una regola meccanica, espressa supponiamo mediante una formola matematica, seguendo la quale nel suo lavoro egli venisse a cavarne una statua senza saper pur egli medesimo quale statua gliene uscirà; in tal caso egli avrebbe la *cognizione virtuale* di questa statua; perchè questa statua è *virtualmente* compresa in quella regola: cioè quella regola usata dall'artista ha virtù di condurlo infallibilmente alla formazione della statua desiderata; sebbene in quella regola la statua non esista punto: mentre la regola e la statua sono cose d'un genere interamente diverso. Ora non è così che Leibnizio intende la cognizion *virtuale*: con questa parola intende una cognizione abbozzata, come la statua dalle vene del marmo disegnata in quello: egli è questa una pura *analogia* poco a dir vero adattata, e che traviò l'uomo grande.

le sensazioni da una medesima energia interiore dell' anima umana: e perciò fece scaturire d'un medesimo fonte le idee e le sensazioni: or dopo ciò, facil cosa era il confonderle insieme, o il non darsi cura di fissar bene la loro interamente distinta natura.

" La sensazione, egli dice, è allora in noi, ,, quando noi *appercepiamo* un oggetto ester- ,, no ,, (1); cioè quando noi non solo il *percepiamo*, secondo la distinzione ch' egli fa di percepire e di appercepire, ma ben anco ci accorgiamo di percepirlo.

Ora in che modo ci accorgiam noi di una nostra percezione, se non pensando alla medesima? Se la *sensazione* adunque non è pur la percezione, ma è l'accorgerci della medesima; ella viene ad essere il *pensiero* stesso: e questa confusione fra la *sensazione* e il *pensiero* mena a confondere insieme l'*ordine delle cose reali*, e l'*ordine delle cose astratte.*

(1) *N. Essais* etc., L. II, c. XIX. Con questa difinizione Leibnizio mostra che la *percezion* sua è cosa priva di *senso*; il contrario di ciò che disse altrove: in questo io non potrei con esso lui accompagnarmi: una *sensazione non riflessa* o non *avvertita* (le quali due parole le prendo come sinonime, salvochè l'una mi accenna meglio la causa dell' avvertenza, la riflessione; l'altra l'effetto della riflessione, cioè l'avvertenza stessa della mente) è per me una *percezione*; s' è avvertita ossia riflettuta, chiamola *appercezione*.

Di vero la sensazione si riferisce ad una cosa reale; il pensiero all' opposto riflette sopra quella cosa reale, paragonandola ad una idea generale (1): quindi in ogni pensiero v'ha sempre me-

(1) In fatti Leibnizio medesimo dice " sensazione è al- ,, lora che noi appercepiamo un oggetto esterno ,,. Or si rammenti ciò che abbiamo già osservato. Se noi ci *accorgiamo* di percepire un oggetto esterno, noi non facciamo che un *giudizio* interno: noi giudichiamo che esiste un oggetto distinto da noi, proferiamo una parola interiore, come sarebbe: è la tal cosa. Giudicar poi interiormente che un oggetto fuori di noi esiste, non è altro che collocare quell' oggetto percepito nella classe degli esseri, che attribuire in somma a lui l'*esistenza*: e l'attribuire ad un oggetto percepito da' sensi l'*esistenza*, non è che un paragonarlo ad una idea *generale*, giacchè l'esistenza è una idea generale, anzi l'universalissima di tutte le idee. Fino che io non giudico che l'oggetto da me percepito esiste fuori di me; fino che non so che quanto percepisco di particolare co' sensi appartiene alla classe universale degli esseri; fino che in somma non considero me, e il detto oggetto come due enti o cose distinte, ma comunicanti nell' esistenza: io non posso accorgermi di percepire un oggetto esterno: perchè l'accorgermi di percepirlo suppone il sapere ch' egli è qualche cosa. e il sapere ch'egli è qualche cosa, è lo stesso che considerarlo come uno (di tale, e tal natura) fra gli enti possibili. Senza di ciò io non avrei che la *percezione*, ma non mi accorgerei d'averla, perchè non saprei che cosa io mi sia, che sia, la percezione, che l'oggetto della medesima. È bensì difficile immaginare uno stato dello spirito colla sola *percezione* senza più, senza una riflessione del pensiero che ce ne faccia accorti, che ce la faccia conoscere; perchè noi uomini es-

scolato qualche cosa di universale, mentre nella sensazione non v'ha nulla di universale e tutto è particolare e reale.

Quindi si vede ragione perchè Leibnizio in tanti luoghi mescoli insieme senz' avvedersi il mondo degli oggetti reali col mondo delle astrazioni; e trapassi col discorso dall'uno all'altro senza ben avvertire l'infinita loro distanza.

Recherò qualche esempio di una tale inesattezza (1).

Leibnizio, fatta la distinzione fra le verità necessarie e le non necessarie, non s'avvede poi che quelle prime non possono esser che verità generali od astratte (cioè che riguardano la mera possibilità delle cose, fatta eccezione a Dio che è il solo ente necessario): quindi provar volendo che le verità necessarie non possono dedursi dall' esperienza de' sensi, egli così prende a favellare: " Se alcuni avvenimenti possono esser preve- ,, duti innanzi a qualunque prova che s'abbia

sendo dotati di ragione, facciam sempre contemporaneamente un atto conoscitivo sulle nostre sensazioni: ma pure il separare l'una dall' altra è lo stretto passo, che valicar deve chi aspira a fare qualche progresso in questa filosofia dello spirito umano.

(1) Ne ho recati degli altri più sopra alla nota della facc. 144.

,, fatto di essi, è manifesto, che a preveder quelle
,, verità noi mettiamo qualche cosa da parte no-
,, stra ,, (1). Notisi qui l'errore. Non ignorava
già Leibnizio, che l'immaginazione nostra non può
estendersi a cosa non percepita prima co' sensi:
questo lo si sapea bene quel grand' uomo; e tan-
tosto soggiunge " che i sensi sono necessari a tut-
,, te le cognizioni nostre attuali, sebbene non sie-
,, no sufficienti a darcele tutte ,, (2). Ma egli
dimanda: fra le cose di cui noi abbiamo attual-
mente idea all'occasion de' sensi eccitata, dassi egli
il caso che noi possiam prevedere con una vera
sicurezza e necessità, che quella cosa, quell' av-
venimento avverrà? Così pone la sua questione.
Se noi possiamo aver una simile previsione, non
è possibile, dice, che questa ci sia data da' sen-
si, i quali non somministran che esempi, e casi,
e un argomento d'induzione e d'analogia che non
induce mai necessità.

Ora certo è, così egli ragiona, che quella fa-
coltà di prevedere talvolta degli avvenimenti noi

(1) *N. Essais* etc. Avant-propos. Per altro anche la pre-
visione di mera conghiettura esige delle idee generali nello
spirito umano, come qualunque paragone di cosa con cosa:
perocchè ciò che è comune in più cose è sempre un' idea
generale.

(2) *N. Essais* ect. ivi.

ce l'abbiamo: dunque dobbiamo avere altresì qualche cosa d'innato che ci dia questa necessità che da' sensi non ci deriva. Or bene, come ci prova che noi abbiam questa facoltà di prevedere con certezza degli avvenimenti (1)? Egli ci arreca l'e-

(1) Leibnizio a questo proposito osserva 1.° che le bestie si prendono facilmente perchè non hanno questa facoltà di cavar conseguenze generali e necessarie dalle cose; 2.° che gli empirici sono soggetti a molti sbagli perchè si fidano alla sola esperienza; che a simili errori sono stati soggetti uomini di stato e capitani per essersi troppo della loro esperienza fidati; che i più savi oltre far uso dell'esperienza, cercano sempre di penetrare, s'egli è possibile, nella ragione del fatto per giudicare quando cada di dover fare delle eccezioni. Egli poi così soggiunge " Poichè sola la ra-
,, gione è capace di stabilire delle regole sicure e di sup-
,, plire a ciò che manca a quelle che sicure non sono, fa-
,, cendo loro delle eccezioni, e finalmente di trovare de'
,, legami certi nella forza delle conseguenze necessarie: ciò
,, che presta ben sovente il mezzo di prevedere l'avvenimen-
,, to senza aver bisogno di sperimentare il nesso sensibile
,, delle immagini, al che le bestie sono ridotte, per forma
,, che ciò che giustifica i principj interni delle verità necessa-
,, rie, distingue altresì l'uomo dalla bestia ,, (*N. Essais* etc. Avant-propos). Sopra tutto questo ragionamento di Leibnizio mi si permetta di fare le seguenti osservazioni.

Primieramente i principj di prudenza che servono di norma nell'operare ad un uomo, si fondano bensì sulla previsione di certi avvenimenti, ma non già sopra una previsione assolutamente, o come dicono i filosofi, apoditticamente necessaria, ma necessaria solo relativamente o ipoteticamente. Per esempio, conoscendo io la natura del sole, che

sempio d' Euclide, che da principj posti, induce conseguenze necessarie. Non è egli in questo ra-

è quella di risplendere, io prevedo che all'indimani risplenderà: ma questa mia previsione sebbene fondata sulla cognizione della natura del sole, tuttavia non ha una necessità interiore; è certa solamente, data l'ipotesi che il sole continui il suo giro e non soffra alterazione nel suo modo di essere, il che potrebbe avvenire, perocchè non involge contraddizione. Sembra adunque che Leibnizio confonda la necessità *apodittica*, colla necessità *ipotetica*: ora la necessità apodittica è sola quella che dimostra tutta la forza della ragione: perciocchè di questa sua necessità fermissima ed assoluta nulla va debitrice la ragione ai sensi, ma tutta la deve (per dirlo di passaggio) alla forza infinita d'una incircoscritta e soprasensibile verità. Pascal cadeva in un errore alquanto simile a questo di Leibnizio, quando, come ho già osservato altrove (*Opusc. Filos.*, Vol. I, facc. 93), ammetteva fra i primi principj della ragione lo *spazio*, il *tempo*, il *movimento*, il *numero*, la *materia*, affermando, contro i Pirronisti, che la cognizione di queste cose è così ferma come qualunque altra di quelle che ci danno i nostri ragionamenti. Lo *spazio*, il *tempo* etc., non sono *principj* della ragione: sono meramente dei *dati* positivi della medesima: i *principj* della ragione hanno una interiore necessità, mentre i *dati* hanno dell'*arbitrario*, dipendono in gran parte dalla volontà del creatore, se non perchè sieno in un modo anzichè in un altro, certo perchè sieno questi o pur quelli alla nostra esperienza sottomessi: i *principj* della ragione in una parola sono di una necessità apodittica; i *dati* primi dell'esperienza sono di una necessità ipotetica, cioè sono gli elementi dei ragionamenti che facciamo sopra un certo genere di cose, perchè ci sono dati per tali, e non per sè. Che se si volesse confrontare l'errore di Pascal con quello di Leibnizio, ecco come questo sta a quello:

gionamento, confuso il mondo delle astrazioni col mondo delle realità? l'esempio di Euclide è tol-

I. Primieramente stabiliscasi quanto siegue:

1.° Vi sono i principj della ragione assoluti, come il principio di contraddizione ec., e questi sono di una apodittica certezza.

2.° Questi principj della ragione applicati a qualche genere di cose particolari producono degli altri principj di una necessità ipotetica che meglio si chiamerebbero *primi dati*. Così applicati i *principj* della ragione ai corpi, noi per astrazione caviamo le nozioni dello *spazio*, del *tempo*, del *movimento* ec. Queste nozioni perchè noi le abbiamo esigono una *ipotesi astratta*, cioè sono *dati astratti*.

3.° Mediante i *principj*, ed i *primi dati* si deducono delle conseguenze relative alle cose reali come ai corpi reali: queste *conseguenze* sono di una necessità doppiamente *ipotetica*: cioè esigono due *ipotesi* o due specie di *dati*, 1.° una *ipotesi astratta* quali sono i dati dello *spazio*, *tempo* ec., 2.° una *ipotesi concreta* cioè i *corpi* ec.

Ora Pascal confuse la necessità apodittica de' *principj* della ragione colla *necessità ipotetica de' dati primi*. Leibnizio poi discese un passo più giù, e confuse la necessità *apodittica* de' principj colla *necessità doppiamente ipotetica* quale è quella delle conseguenze che si deducono rispetto alle cose del mondo reale.

II. Oltracciò il discorso che fa Leibnizio è rivolto a provare che noi non possiamo ripeter da' sensi tutte le nostre cognizioni, giacchè i sensi non ci danno mai cognizioni necessarie e generali, le quali forz' è che noi le caviamo dal fondo della nostra propria ragione. Ora vale a provar ciò non solo qualunque necessità che si mescoli nei nostri ragionamenti, cioè non solo la necessità apodittica, ma ben anco la necessità ipotetica di qualunque grado ella sia: perchè

to dal mondo delle astrazioni; chè quel Geometra non facea che dedur verità astratte da principj astratti. All' incontro il predire avvenimenti futuri è appartenente al mondo delle realità: e la

i sensi non possono dar giammai necessità di qualunque maniera ella sia. Il ragionamento leibniziano adunque procede rettamente nel suo tutto; ma parmi di poter notare in esso una inesattezza parziale, la quale è la seguente. Egli confonde l'operare delle bestie, coll' operare degli empirici: io affermo che ciò è inesatto, e che anche l'operare degli empirici mostra una ragione, un principio che ha la sua generalità e necessità, e che per ciò in questa parte non può essere dedotto dai sensi. In fatti gli empirici nel loro operare si dirigono dietro casi simili; essi dunque partono dal principio generale dell' analogia, il quale sebbene gl' inganni frequentemente, tuttavia non si rimane dall' essere generale, od almeno essi lo prendon per tale: essi errano perchè danno troppa fede all' esperienza, rallargano troppo le sue applicazioni: fu così, dunque sarà così. Questa stessa estensione soverchia che danno ai risultati della esperienza, questa generalizzazione de' casi simili, non la potrebber fare limitandosi ai sensi; essi usano della loro ragione a far ciò; essi aggiungono ai fatti una *universalità* ed una *necessità* che cavano da se stessi; e sebbene in ciò errano, errano però uscendo dal confine de' sensi, e mostrando di avere in se stessi la percezione del *generale* e del *necessario*. All' incontro non così fanno le bestie; perocchè queste senza alcuna regola seguono l'istinto loro, o la loro abitudine: dalle quali cose ricevono una inclinazione e pendenza a ripetere certe azioni, a preferirne alcune, e fuggirne altre. L'operare adunque dell' uomo anche empirico, non può confondersi coll' operare dell' animale privo di ragione.

possibilità di far ciò non puossi indurre dalla possibilità di trar le verità della geometria pura da' loro puri principj.

Leibnizio adunque stese soverchiamente la potenza della ragione *a priori*: cioè non si contentò di stabilire i confini del suo dominio entro il regno delle verità astratte, ossia delle mere possibilità, le quali son tutte immutabili e necessarie; ma le concesse di discendere nel mondo delle cose reali (1), e di poter esser atta a prevedere alcuni avvenimenti, sebben non sien questi forniti che di una necessità meramente ipotetica.

Il che dovea nascere a Leibnizio, come dicea, dalla natura del suo sistema. Ammettendo egli nello spirito innata la rappresentazione di tut-

(1) Se si fosse ristretto a concedere alla ragione *a priori* la dimostrazione dell'esistenza di Dio, sarebbe stato entro i giusti confini: essendo Iddio una realità necessaria, non è assurdo che si possa trovare nella ragione un principio necessario onde dedurla. Leibnizio all'incontro deduceva da una applicazione troppo estesa del principio della ragione sufficiente, la necessità dell'ottimismo, e quindi dava altresì una certa necessità a tutte le cose, a tutti gli avvenimenti: giacchè tutti doveano essere quelli fra i possibili, che inservissero meglio a fare uscire un mondo ottimo; nè se ne davano due, secondo lui, che egualmente a ciò servissero: egli li escludeva con un principio da lui chiamato degl'*indiscernibili*; principio (per quanto a me ne pare) egli stesso arbitrario, sebbene tendente ad escluder l'arbitrio.

te cose dell'universo, suppose nella natura di un tale spirito esser non solo le idee astratte e generali, ma altresì quelle di tutte cose reali, che l'universo intero compongono. Quindi natural cosa era per lui l'ammettere che lo spirito umano traesse di sè, e, com'egli s'esprime, dal *proprio fondo*, non pur delle verità astratte, ma delle concrete altresì, cioè delle verità risguardanti le cose reali: e quest'era l'origine del presentimento leibniziano, cioè della facoltà di prevedere, ragionando, degli avvenimenti.

ARTICOLO X.

CONCLUSIONE SULLA TEORIA LEIBNIZIANA.

Da tutto ciò che noi abbiam detto rilevasi che Leibnizio

1.° Ammise troppo d'innato ammettendo innate tutte l'idee, mentre non è necessario d'ammettere innata cha un' idea sola, giacchè avvene una, che ha potenza in se stessa d'ingenerare di sè tutte l'altre, date che sieno allo spirito le sensazioni, come noi vedremo meglio a suo luogo (1).

(1) La sensazione per Leibnizio sembra che non fosse se non l'atto onde noi ci accorgevamo dell'idea di un oggetto esteriore che avevamo in noi stessi: era l'atto si può

2.° Che troppo estese la forza della ragione *a priori*, non contentandosi di concederle i campi astratti della possibilità, ma dandole ancora il diritto di scendere alle cose reali e contingenti, prevedendole con certezza talora senza bisogno d'esperimento.

Il sistema adunque leibniziano eccede in tutti e due i suoi capi, che sono la *reminiscenza* ed il *presentimento.*

Eccede la *reminiscenza* leibniziana; poichè sebbene ella non consista, come la platonica, nel semplice richiamo delle idee, ma di più in una attività d'aggiungere alle medesime luce maggiore che le perfeziona e le compie; tuttavia ella si riman sempre una potenza che non fa se non dare maggior risalto a quanto preesiste nell' anima: mentre all' incontro, sembra manifesto anche a prima veduta, e meglio appare analizzandola, che la potenza di ragionare consiste altresì in generare delle nuove idee, mediante giudizj ch'ella fa sulle sensazioni: e giudizj far può incontanente che le si dia una sola idea astratta od universale, della quale ella si serva come di esemplare o di norma a giudicare quanto le sensazioni le rappresen-

dire di quell'energia istintiva che il nostro filosofo aggiungeva alle idee, come abbiamo più sopra toccato.

tino; nè di più quindi si esige perchè sia spiegato un fatto dello spirito così ammirabile come è il ragionare.

Eccede il *presentimento* leibniziano; perocchè la mente non può mai dedurre qualche avvenimento futuro, se non per via di conghiettura, o vero sotto certe condizioni: per esempio, se domani sorgerà il sole, e nulla gl' impedisca l'azione sua, io prevedo che spanderà la sua luce.

CAPITOLO III.

KANT.

ARTICOLO I.

KANT AMMETTE SENZA ESAME IL PRINCIPIO LOCKIANO DELL' ESPERIENZA.

Kant entrò sul campo filosofico in tempo che la filosofia moderna avea già fatto de' progressi.

Unì ad un ingegno penetrantissimo, uno studio intenso de' filosofi che l'avevano preceduto, e in parte s'oppose a tutti, in parte accordò a tutti qualche cosa.

Tuttavia egli vestì il suo eccleticismo di una originalità d'espressioni e regolarità di forme ch'egli comparve un sistema bene unito insieme e congegnato con mirabile diligenza.

Lo spirito del suo secolo tendeva al lockismo, ed egli ne provò tutta l'influenza. Questa filosofia avea sofferte già diverse modificazioni ed opposizioni: egli marciò col suo tempo, e fece un passo più innanzi sulla linea medesima.

Per cominciare la breve esposizione che io sono tenuto di fare del suo sistema, osserverò primieramente ch'egli accordò a Locke senza esame il principio che tutte le nostre cognizioni vengono dall' esperienza (1): ma egli soggiunse

(1) Egli è singolare il vedere siccome Kant ammette questa proposizione gratuitamente, e crede che non abbia bisogno di dimostrazione alcuna. Egli comincia tutto l'edificio della sua filosofia da questa prima base, ed ecco come la enuncia " Non vi è nè pur dubbio che ogni nostro sapere „ incominci colla sperienza „. Queste sono le prime parole colle quali apre la *Critica della ragione pura* secondo la traduzione italiana del Cav. Mantovani. In tutta l'opera di Kant non si rinviene addotta altra ragione di questo principio fondamentale, che quella che immantinente segue a quelle parole, che come ognun vede son tutt'altro che critiche, ma bensì assai dogmatiche, ed ella è espressa nella seguente interrogazione " Da che altro in fatti potrebb'essere „ al proprio esercizio eccitata la facoltà di conoscere, ove „ nol fosse dagli oggetti che i nostri sensi affettano, e parte „ producono rappresentazioni per se stessi, parte mettono „ in azione l'attitudine del nostro intendimento a confron- „ tare, accoppiare, o dividere quelle rappresentazioni, e „ così lavorare la materia bruta delle impressioni sensitive „ e ridurle a quella tal cognizione degli oggetti che si chia-

" se tutte le nostre cognizioni ci vengono dal-
,, l'esperienza, egli è necessario che noi 1.° esa-

,, ma sperienza,,? Dopo la quale interrogazione sicuramente conchiude così " Niuna cognizione adunque precede in noi, ,, risguardo al tempo, la esperienza; ed ogni cognizione in- ,, comincia colla medesima,,. Egli sembra adunque che tutto il principio della filosofia critica sia stato ricevuto dal suo autore come una verità comunemente ammessa dal suo tempo, e che la riguardasse come già passata in giudicato, per così esprimermi, e però non bisognevole di fornirla di solide prove. Il perchè tutta la filosofia *critica* muove da un principio che non fu sottomesso a *critica alcuna*, e che fu ricevuto come un mero pregiudizio. Che se questa prima proposizione, chiamata ad esame, si ritrovasse manchevole di solidità, ella trarrebbe con sè la ruina di tutta l'immensa fabbrica del nostro filosofo. Ciò che si può dire intanto si è, che la ragione addotta da Kant per provare un simile principio, non è sufficiente a provarlo. In fatti egli domanda " È egli possibile che la nostra facoltà di conoscere ,, sia eccitata al proprio esercizio da altro che dagli oggetti ,, esterni,,? Ora con questa interrogazione egli suppone innanzi tratto, che tutte le nostre cognizioni noi le formiamo dall'esercizio della nostra facoltà di conoscere: perciocchè se ve n'avessero d'innate, non sarebbe bisogno che la facoltà di conoscere fosse eccitata a formarsele. Questa prova dunque suppone vero ciò ch'ella intende provare. Ancora, una simile supposizione gli viene negata immantinente da molti, e in primo luogo da Cartesio. Questi ammettendo che l'intendimento sia in una sua attività essenziale, in un continuo pensiero, nega certo ch'egli abbia bisogno per pensare d'essere eccitato dalle cose esteriori. In secondo luogo Leibnizio gliela negherà pure a spada tratta: questi gli dirà di più ch'egli è impossibile anzi che gli oggetti sensibili ec-

,, miniamo la natura e le diverse specie delle no-
,, stre cognizioni, 2.° vediamo in che modo l'espe-
,, rienza ce le possa somministrar tutte ,,.

citino l'intelligenza a pensare, perocchè non possono avere nessuna vera comunicazione con essa; che ogni azione dello spirito procede da una attività interiore al medesimo, da degli istinti che vanno soggetti da per sè ad un determinato sviluppo. Gliela negherà Malebranche, e tutti quelli che da una azione immediata di Dio sullo spirito umano deducono le idee del medesimo. Il pretendere che tutti questi oppositori non si debbono curare, è troppo; nè si affà al metodo che suol tenere l'autore del Criticismo, il quale nelle opere sue discende a ribattere delle opinioni di questi filosofi assai meno importanti di quella di cui parliamo. D'altro lato se quella prima proposizione non ha bisogno di essere provata, convien dire che tutta la filosofia critica non ne ha pure bisogno; perciocchè in quella proposizione si contiene tutto in germe il Criticismo. In fatti quella proposizione viene a dire così: " è certo che Cartesio, Leibni-
,, zio, Malebranche ec. e tutti quelli che ammettono delle
,, nozioni innate o venienti da qualche essere diverso da'
,, corpi, hanno il torto ,,. Ammessa come certa una tale proposizione, conviene ricorrere al Kantismo per rendere ragione delle cognizioni nostre. Kant adunque comincia dal porre come certo un principio che rende necessario il suo sistema: non è egli questo un ammettere il sistema medesimo come certo fino dal principio e avanti ogni prova? Egli è pur questo un errore frequentissimo de' filosofi: cominciano essi col piantare una proposizione che sembra evidente e che implicitamente contiene la loro teoria, e questa proposizione si dispensano dal provarla: poscia deducono dalla medesima la lor teoria, e la dichiarano bella e pro-

E in vero Locke prese immediatamente a spiegar l'origine delle nostre cognizioni: quest' era uno sgarrare dal metodo legittimo di filosofare, un correre alla causa, prima d'aver conosciuto ed esaminati i fatti. I fatti erano le cognizioni umane: egli dovea prima esaminar bene queste cognizioni, conoscerne intimamente la natura, analizzarle, rilevare di quali elementi esse si compongono, classificarle e distinguerle in tutte le loro specie. Perciocchè spiegare l'origine delle cognizioni umane non vuol dir altro, che assegnar loro una causa proporzionata, dalla quale esse vengano o certo venir possano. Ma per potere assegnare una causa idonea e proporzionata, anzi ogn' altra cosa conviene occuparsi dell' effetto: nè si può cominciare la ricerca di quella, se non dopo aver rilevato le qualità e le parti di questo. Per tale errore di metodo, Locke in vece di cominciar le ricerche sue dal loro natural principio, saltò dentro nel mezzo: e tolse a far l'impossibile, cioè a dar ragione di ciò che non conosceva ancora, perchè non l'avea esaminato.

vata, giacchè è dedotta da un principio che hanno supposto e fatto passare come ammesso.

ARTICOLO II.

KANT NELL' OPPOSIZIONE CHE FECE A LOCKE IMMITÒ LEIBNIZIO.

Assalendo Locke da questo lato, Kant avea immitato Leibnizio.

Questi avea preso Locke dalla parte delle facoltà dello spirito; Kant dalla parte delle cognizioni che da quelle facoltà vengon prodotte: facendo però tutti e due un ragionamento assai simile. Leibnizio aveva detto " Io v'accordo che concedendo allo spirito umano una facoltà di riflettere oltre la sensibilità, si spiegano tutte le cognizioni umane: tutto sta poi a vedere se questa facoltà di riflettere possa esistere senza ammettere ch' ella sia fornita di qualche nozione innata ". Kant disse a Locke " Io v'accordo che tutte le cognizioni umane vengano dall'esperienza; tutto sta a vedere se un' esperienza che ci produca tutte le cognizioni che abbiamo, sia possibile, dando allo spirito le sole sensazioni ".

In tal modo Kant veniva facendo osservare che è ben altro il dire " Tutte le nostre cognizioni vengono dall' esperienza "; ed altro è il dire " Tutte le nostre cognizioni vengon dai sen-

,, si ,, (1). Non c'è dubbio, egli dice, che innanzi che noi facciamo esperienza, cioè innanzi ch'usiamo le facoltà nostre, noi non abbiamo alcuna cognizione: ma ciò vuol forse egli dire che l'esperienza nostra si faccia mediante la sola nostra sensibilità? Ecco una questione ben diversa: per deciderla, bisogna conoscere quale sia il frutto della nostra esperienza (le cognizioni umane), e vedere se questo frutto possa dalla sola sensibilità prodursi.

(1) Kant non pare sempre coerente a se stesso nel valore che attribuisce alla parola *sperienza*. Quand'egli dice " ogni nostra cognizione incomincia *colla* esperienza ,, ma ,, non ogni nostra cognizione nasce *dalla* sperienza ,, (*Crit. della R. P.* Introd. I), egli prende la parola *sperienza* per l'uso de' nostri sensi. All'incontro quando egli domanda " come sia possibile l'esperienza ,, (Ivi, II) pare ch'egli prenda la *sperienza* come il fonte di tutte le nostre cognizioni, e che la distingua da' sensi: egli allora prende la parola *sperienza* per gli atti del nostro spirito che sono misti di sensibilità e d'intelligenza. Generalmente però è il primo significato ch'egli attribuisce alla parola *sperienza*; ma io amo meglio di prenderla nel secondo, perchè mi sembra che ciò faccia sentir meglio il fondo della riflessione Kanziana. Mi allontano dunque alquanto qui dalla sua maniera più comune di esprimersi, ma non dalla sostanza della sua filosofia: che se questo non piace, il lettore n'è già avvertito, ed egli può correggere da sè le mie espressioni.

ARTICOLO III.

DUE SPECIE DI COGNIZIONE, L'UNA *A PRIORI* L'ALTRA *A POSTERIORI*, AMMESSE DA TUTTE LE SCUOLE FILOSOFICHE.

La prima ricerca dunque che dee fare il filosofo è d'indagare le diverse specie di cognizione umana: la seconda, supposto che tutte procedano dall'esperienza, è d'indagare quali sieno le condizioni necessarie perchè sia possibile un'esperienza di tal natura (1) che ci produca tutte quel-

(1) I filosofi moderni ammettono generalmente, che tutto il sapere umano venga dall'*esperienza*, ma non s'impacciano poi a dimandare *che cosa sia l'esperienza*.

L'*esperienza* son forse i *fatti*? I fatti soli non possono formare l'esperienza; poichè fino che i *fatti* non sono da me conosciuti, essi sono rispetto al mio sapere come se non esistessero.

Per *esperienza* s'intendono adunque i *fatti* da me *conosciuti*? Se questo è il valore della parola *esperienza*, convien cercare inoltre di qual *cognizione* di fatti si parli. Intendesi che l'esperienza sieno i fatti conosciuti col solo *senso*? In tal caso questa sarebbe un'esperienza che produr non ci potrebbe nessuna cognizione. Quando io dico che un fatto lo conosco o percepisco pel solo senso, io ho rimosso da questo fatto ogni riflessione della mia mente, ogni mio pensiero sopra di lui: in tale stato i fatti percepiti sono isolati, senza nessun confronto fra loro, senza nessuna relazione di sorta. Questi fatti conosciuti dal solo senso

le diverse specie di cognizioni che noi abbiamo. Cominciam dalla prima.

Innanzi Kant tutti i filosofi avevano concordemente osservato e ammesso come un fatto patente, che le cognizioni nostre son di due specie; e per distinguerle appellaronle altre *a priori*, altre *a posteriori*. Questa divisione è venuta a noi dalle scuole, che la tolsero da' filosofi antichi: sicchè ella conta, si può dire, il suffragio di tutte le età.

non possono essere scritti, nè parlati, perchè la lingua non ha parole individuali atte ad esprimerli, e perchè se io li unissi a qualche segno sensibile, col quale renderli parlabili, io dovrei far sopra di essi qualche riflessione, il che è contro l'ipotesi ch'essi mi sieno noti pel solo senso e nulla più.

L'esperienza dunque saranno i fatti conosciuti mediante l'*intelligenza*, la quale mette in essi una qualche generalità, considerando i fatti individuali in relazione fra loro, e quindi formanti delle classi, delle specie: questa è certamente quella esperienza che può produrre e produce le nostre cognizioni. Ma quando questa sia l'*esperienza* di cui s'intende parlare dicendo che tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza, in tal caso si dee prima di tutto cercare che cosa sia la *cognizione intellettuale de' fatti*, che sia questo *intelletto*, col quale formiamo o almeno completiamo questa esperienza, come debba esser fatta una simigliante facoltà di conoscere perchè sia atta a fare quell'esperienza; e il ricercare come questa facoltà sia fatta, è il medesimo che ricercare, se, e che cosa ella debba aver seco d'innato, e questo di nuovo è il medesimo che cercare quali sie-

Limitiamoci a mostrarla ammessa da' filosofi moderni i più opposti fra loro in altri punti.

Cartesio ammetteva una cognizione *a priori*, e in questa sola trovava il fonte della certezza.

Locke riconosce la distinzione di cui parliamo. " Quando le idee, così egli, delle quali noi ,, percepiamo la convenienza o la ripugnanza, so- ,, no astratte, la nostra conoscenza è *universale*: ,, perocchè ciò che di questa specie d'idee uni- ,, versali si conosce è sempre vero di ciascuna ,, cosa particolare in cui questa essenza (1) cioè

no le *condizioni*, date le quali, sia possibile l'esperienza di che parliamo.

(1) Locke fa uso della parola *essenza*, mentre in altri luoghi sostiene che dell'*essenza* noi non abbiamo la menoma cognizione. È questa la contraddizione perpetua in cui son costretti di avvolgersi que' filosofi tutti che vogliono eliminare dal sapere umano qualche cosa di ciò, di cui l'uomo non può far senza: ciò che direttamente escludono, dichiarandolo oggetto estraneo alle ricerche filosofiche, lo introducono poi indirettamente e inavvertitamente ne' ragionamenti loro, e suppongono quello che prima hanno pertinacemente negato: ed essi sono necessitati a far così: altramente non potrebbero nè ragionare nè favellare: le *essenze* delle cose sono elementi di tutti gli umani pensieri: e la loquela che è formata sui primi principj del senso comune, contien per tutto l'espressione delle essenze, e non si può proferir parola senza esprimer queste o a queste alludere.

Faccio osservare che l'espressione di Locke, *questa essenza, cioè questa idea astratta* non può già intendersi per

„ questa idea astratta si trova racchiusa, e ciò „ che è una volta conosciuto di queste idee, dee „ essere continuamente ed eternamente vero „. Ed è osservabile la conseguenza che di ciò immediatamente ritrae: “ Noi non dobbiamo adunque „ cercare le conoscenze generali altrove, nè altro„ ve possiamo trovarle che nel nostro spirito, e la „ sola considerazione delle nostre proprie idee è „ quella che ce le somministra „ (1). Egli sembra impossibile che avendo osservata l'universalità di alcune delle nostre idee, avendo osservato altresì che questa universalità è impossibile che si trovi fuori dello spirito nostro, egli non siasi poi avveduto della necessità d'ammettere il nostro spirito fornito di qualche cos' altro oltre a ciò che a lui somministravano i sensi: ma l'uomo non è talora più lontano dal vero che di una linea impercettibile, e pure egli non sa valicare un così breve intervallo (2).

modo, ch'egli volesse dire che l'*essenza* sia il medesimo identicamente dell' *idea*, poichè l'*idea* non si trova mai racchiusa nelle cose particolari corporee, ma nel solo spirito esiste, secondo la stessa teoria delle idee insegnata da Locke. Quand' egli dunque parla d'una *essenza* che sta racchiusa nelle *cose particolari*, egli dee voler intendere qualche cosa di reale e di distinto dall'*idea astratta*.

(1) Lib. IV cap. 3.

(2) Locke dice “ le idee universali non possono essere „ che nel nostro spirito, e la riflessione è quella che gliele

Condillac, nel suo corso degli studj, afferma che questa distinzione fra le verità *a priori*, e le

„ somministra „. Ora in che modo la riflessione può somministrarle? Coll'astrazione, risponde Locke, che fa sopra le idee particolari ricevute da' sensi. Ma che cosa è l'astrazione? L'astrazione non è che una operazione che separa e scompone: ella non aggiunge, non crea nulla. Se dunque l'astrazione non fa che prendere un'idea particolare ed in essa trovare ciò che v'ha di proprio, e ciò che v'ha di comune, ritener questo solo presente all'attenzione, e abbandonar quello; in tal caso si suppone che in quell'idea particolare c'entri già come un elemento la nozione comune ed universale, e coll'operazione detta non ho fatto che separarla per averla sola e pura, e poterla così semplice considerare ed usare a mio agio. Resta dunque a spiegare come questa nozione generale si trovi nella mente nostra fino dal primo momento che la mente percepisce un oggetto. Dalla riflessione lockiana ella non viene, come vedemmo, perchè la *riflessione* ristretta alla potenza di osservare le idee che già nella mente esistono, e di analizzarle, non vi crea nulla e non fa che rimirarle a parte a parte. Dalla *sensazione* nè pure, per affermazione di Locke medesimo che riconosce il senso non poter dare che percezioni particolari, le quali non hanno in sè alcuna verità universale. Forz'è dunque convenire che fra la *sensazione* e la *riflessione* lockiana deve esistere una *percezione intellettuale*, cioè una maniera di percepire non meramente passiva com'è quella del senso, ma fornita di una particolare sua attività, che non riceve meramente la sensazione, ma v'aggiunge qualche cosa altresì, cioè vi aggiunge la *universalità*, e così compone le *idee particolari* da due elementi, cioè 1.° dall'elemento individuale offerto dalla sensazione, 2.° e dall'elemento universale aggiunto dall'attività intellettuale. Composte così le *idee particolari*, sopravviene

verità sperimentali esiste realmente: dalle prime egli fa nascere l'evidenza di ragione, dalle seconde l'evidenza di sentimento e di fatto.

Leibnizio osserva il medesimo, se non che dimostra ancora che la certezza delle cognizioni nostre non può venirci in alcun modo dalle sensazioni, ma dalla stessa mente.

Laonde, che la nostra cognizione sia di due specie, sembra un fatto riconosciuto egualmente da tutte le scuole contrarie, un fatto onde si può a buon diritto partire siccome da un punto bene assicurato, e innoltrarsi in queste ricerche.

la *riflessione lockiana*, e scompone queste idee ne' loro elementi, vi trova l'*astratto*, ed il *sensibile*; le ricompone, le unisce in quante più maniere a lei piace. Ma senza ammettere questa *percezione intellettuale*; la Riflessione lockiana non avrebbe la materia sopra cui esercitar la sua forza, la qual materia sono le *idee particolari* composte di percezioni universali e particolari; nè le *sensazioni* sole potrebbero somministrare la detta materia, perocchè esse sono semplici interamente e perciò non possono essere scomposte, e l'una esclude essenzialmente l'altra, e perciò non possono essere composte: è dunque una espressione assurda quella di modificare o di trasformare la semplice modificazione.

ARTICOLO IV.

CARATTERI DELLA COGNIZIONE *A PRIORI* (1), E DELLA COGNIZIONE *A POSTERIORI*.

I caratteri della cognizione *a priori* formati da Leibnizio e da Kant (2), sono *la necessità*, e *l'universalità*.

(1) Kant si diede cura di stabilire precisamente il significato di questa denominazione di *cognizioni a priori*, acciocchè non nascano equivoci nel progresso del ragionamento.

Egli osserva che una tale denominazione viene usata in due sensi.

1.° Talora si dice un *giudizio a priori* quello che si fa prima che nasca l'avvenimento, sebbene questo giudizio dipenda da una regola somministrata dalla sperienza. Veggo scavarsi i fondamenti di una casa: io giudico ch' essa cadrà anche prima che cada realmente. Ma secondo qual regola io giudico ciò? secondo una regola somministratami dalla sperienza, qual è questa " un corpo senza sostegno cade ,,.

2.° Talora poi si dice *giudizio a priori* quello che dipende da una regola che non ci fu somministrata dall' esperienza, ma che ha una *necessità* di ragione: per esempio avviene un fatto; io giudico che qualche cagione l'abbia prodotto, senza vedere questa cagione: e ciò non già perchè altre volte io trovai che ogni fatto ebbe la sua cagione: ma perchè io so che non può esistere un fatto senza la cagione sua.

Ora in questo secondo significato solamente è che noi parliamo della cognizione *a priori*.

(2) Non è che altri filosofi non li vedessero: ma questi fra' moderni si fermarono più attentamente su tali carat-

La sperienza de' sensi mostra ciò che è, ma non può mostrare ciò che dee essere. Non c'è ragione assolutamente necessaria di dire che un fatto, perchè avvenne una, due, o cento volte in un modo, debba avvenire nel modo stesso anche la centesima prima volta. Se dunque i sensi ci danno cognizione delle cose che avvengono, questa cognizione non è *necessaria*. La cognizione *a posteriori* è dunque sempre di cosa accidentale: e la *cognizione necessaria* non può essere che *a priori*, cioè non veniente da'sensi, ma da una intrinseca necessità veduta dalla mente: questa cosa sembra così evidente che non se ne possa dubitare (1).

Noi veggiamo levare il sole ogni mattina, e noi prevediam da ciò che anche all'indomani il sole leverà, ma ciò non facciamo che per una semplice conghiettura d'analogia, e non possiamo mostrar di questo nessuna intrinseca ragione. Di

teri, e ne sentirono l'importanza. Quasi sempre a questa sola parte si riduce il merito de' grandi uomini in filosofia: le verità metafisiche sono conosciute, ma non sono distinte e fermate per modo che apparisca la loro grande fecondità, e occupino il posto a lor conveniente nell'albero genealogico delle idee, o anzi nell'animo umano e nel conto che di esse si fa.

(1) Lo stesso scettico Hume riconosce che le *verità* che consistono ne' rapporti delle idee, sono *necessarie*.

vero non è ripugnanza nell'immaginare che il sole all'indomani non levi, e Iddio potrebbe appunto arrestarlo nel mezzo del suo cammino. All'incontro il dire che " la parte può essere maggiore del ,, tutto ,, , è così ripugnante che è impossibile che alcun uomo l'ammetta; non già perchè quegli non abbia mai veduto avvenir ciò nella sperienza; ma perchè egli vi sente una interiore impossibilità. Parlisi di una cosa, che noi non abbiamo mai esperimentata; al più diciamo non saper noi s'ella avverrà, o in qual modo ella avverrà: ma per questo solo che noi non l'abbiam mai veduta avvenire, noi non diciamo già ch'essa è appunto impossibile; quando a dir ciò noi non siamo condotti da una ripugnanza intrinseca alla cosa, sentita nella nostra mente.

La cognizione dunque *a posteriori*, quale è quella che ci è somministrata da' sensi, è una cognizione accidentale; e oltre di essa v'ha in noi una *cognizione* necessaria che si denomina *a priori* per questo appunto che dalla sola mente può essere percepita e somministrata, e in nessun modo da' sensi.

L'esperienza de' sensi oltre il porgerci una cognizione priva di *necessità*, ci porge ancora una cognizione priva di *universalità*.

Noi non possiamo levare esperienza che di

un numero di casi determinato. Vogliamo sapere se tutti i fiori di gelsomino olezzano egualmente? Recchiamoci nel giardino: cominciamo a spiccarne uno, due, tre, dieci, venti, cinquanta: abbiam la pazienza di sottometterli tutti l'un dopo l'altro alle nostre narici: da questo che pur sappiamo? Se noi non vogliamo estenderci più là della cognizione che ci ha somministrata l'esperienza, noi da quelle prove non dobbiamo saper altro nè più nè manco, se non che, quell'uno, due, tre, dieci, venti, o cinquanta fiorellini, di cui abbiam saggiato l'odore, tramandaronci l'odor medesimo soave ed acuto: oltre di qua non possiam andare; qualunque passo che noi facciam colla mente nostra fuori di questo termine, noi il poniamo oltre il limite della sperienza.

Dire che i fiori da noi spiccati, ove gli accostassimo di nuovo al naso, tramanderebbero lo stesso odore, noi nol possiamo per esperienza; è solo per una legge di analogia che il diciamo, colla qual legge la mente nostra trapassa i brevi limiti della sperienza da lei fatta.

Se dopo quelle cinquanta prove, veggendo noi che i fiorellini rimasti in sul pergolato rassomigliano nella candidezza, nella forma, in tutto, a quelli da noi spiccati e fiutati, immaginiamo e conghietturiamo che anch'essi, dove noi li spic-

cassimo e li accostassimo al naso, ci renderebbero lo stesso odor grato; noi con ciò lungi dal tenerci entro i limiti della sperienza, anzi ci estendiamo analogicamente al di fuori; cioè per una similitudine, quanto abbiam provato avvenir di cinquanta, l'applichiamo a delle migliaja, de' quali noi non abbiam fatto veruna prova. E noi sogliamo fare anche più: da que' gelsomini accostatici alle narici, noi argomentiamo che similmente olezzino gli altri tutti anche fuori di quel giardino; e trascorrendo coll' immaginazione per tutti gli altri giardini, e a tutte le piante del medesimo fiore che son fiorenti nel mondo, noi estendiamo a tutte il risultato della picciola nostra sperienza.

Ne qui si arresta la mente: essa trapassa i confini dell' esperienza assai più liberamente (1): perciocchè essa pensa altresì tutti i gelsomini possibili, e a tutti applica e attribuisce lo stesso odore; e quindi scrivendo in un libro di botanica, assegna quest' odore a dirittura alla *specie* di piante che del gelsomino si chiamano.

(1) L'esperienza nostra sopra qualsiasi cosa, quantunque volte ripetuta, è sempre piccolissima, anzi infinitamente piccola, verso i casi possibili: ella è dunque nulla in relazione ad una proposizione universale e necessaria che abbraccia tutto il possibile.

In tal modo apparisce che la sola cognizione somministrata dall' esperienza sensibile non è mai, nè può essere universale; ma particolare solamente, e più o meno estesa, secondo che io ho avuto il comodo e l'incontro di farla: sempre però infinitamente ristretta, verso ad una cognizione universale; la quale per esser veramente tale, dee applicarsi e s'applica a tutte cose possibili d'una specie, le quali sono al tutto infinite.

L'universalità della cognizione *a priori* viene dalla sua *necessità*.

Di vero, ciò che è necessario dee essere sempre così com' è. All'incontro se io rendo universale una mia osservazione, per la legge di analogia, questa universalità non è al tutto reale e rigorosa: non è, secondo l' espressione di Kant, che " un aumento spontaneo di prezzo dal vale-,, re il più delle volte al valere per tutte ,, (1).

(1) *Critica della ragione pura,* Introd. II.

Perciò quando noi rendiamo universale qualche proposizione particolare venutaci dall' esperienza sensibile, non possiamo esser giammai veramente certi di questa universalità.

Esaminiamo coll' esperienza qualche parte del corpo umano. La sezione di innumerevoli cadaveri ci somministra questo risultato " che il fegato è collocato alla parte destra ,, del cuore ,,. Ora proviamoci a generalizzare questo fatto mostratoci replicatamente dall' esperienza, dicendo " Tutti i ,, corpi umani hanno il cuore alla sinistra ed il fegato alla

Ciò però che merita somma attenzione si è che noi, se ci limitassimo a' soli sensi, non potremmo nè pure dare questa universalità di analogia, sebbene imperfetta, alle nostre cognizioni.

Per vero, se noi ci limitassimo rigorosamen-

„ destra „; saremmo noi certi assolutamente d'una tale proposizione? Non già, perch'ella non ha nessuna necessità intrinseca: e che so io se possa darsi qualche caso in contrario? Indipendentemente dall'esperienza in contrario, io posso sapere, di doverne dubitare. La sperienza può venire in conferma del mio dubbio, come avvenne nella sezione fatta a Parigi del corpo di quell'uomo, nel quale racconta Leibnizio essersi trovato il cuore a destra, ed il fegato posto a sinistra.

Ma perchè in ciò non nascano equivoci, si osservi che quando io generalizzo l'esperienza, allora il risultato dell'esperienza io lo concepisco o come *accidentale*, o come *essenziale* alla cosa. È *essenziale* quando esso riguarda ciò che forma e costituisce il *concetto sostanziale* della cosa: per esempio il dire " l'uomo è un essere fornito di ragione „ questa è una proposizione che esprime l'*essenza* dell'uomo. Quindi quando l'esperienza me la dà, io la ricevo come *necessaria*, in quanto che io non concepisco l'uomo che mediante l'elemento della ragione: non potrei dunque più concepirlo senza ragione; ogni uomo adunque dee aver la ragione per l'ipotesi; altrimenti non sarebbe più ciò che io chiamo *uomo*. Quindi la *necessità* e *l'universalità*, è fondata nella cognizione delle *essenze*; e Locke fu di nuovo in contraddizion con se stesso, quando ammise una cognizione veramente *universale*, e ci negò il conoscer noi le *essenze* delle cose. Ma la cognizione delle essenze non ci è data dall'*esperienza* de' sensi di cui qui parliamo.

te a ciò solo che ci somministrano i sensi, noi non avremmo nè pur mai l'idea di una universalità possibile.

Abbiam noi percepiti sei oggetti? noi non potremmo colla mente nostra estenderci al settimo, perchè non l'abbiam percepito: molto meno potremmo estenderci a tutti gli esistenti, de'quali il numero di quelli che abbiam percepito sarà forse una menoma parte; meno ancora a tutti assolutamente i possibili. È per questa ultima estensione, che si richiede sempre l'idea di una universalità, cioè della possibilità indefinita di oggetti che non possono cadere sotto i sensi, perchè non esistono, ma solo possono esistere.

Quindi anche questa *universalità* di analogia sebbene non necessaria, sebbene incerta, suppone nella nostra mente una cognizione *a priori* non venuta in alcun modo da' sensi. Se la necessità porta in conseguenza una *universalità reale*, l'analogia suppone il concetto in noi di una *universalità possibile*. *Necessità*, *universalità reale*, *universalità possibile* sono concetti che trascendono ogni esperienza de' sensi, e che non si possono spiegare se non deducendoli dall' interiore virtù della nostra mente medesima (1).

(1) Mi si permetta una osservazione sull' astrazione lockiana. Questa è una operazione che Locke attribuisce alla

Finalmente aggiungerò di passaggio che i filosofi generalmente inesattamente descrivono la co-

riflessione, e per mezzo della quale quest' ultima, che è una delle due potenze che producono nel sistema di questo filosofo tutte le idee, fabbrica le idee generali. Io osservo adunque che Locke non analizzò e non descrisse abbastanza esattamente l'*astrazione*: e di questa inesattezza nacquero i suoi errori. Supponiamo, ecco come egli descrive questa operazione, che io vegga un oggetto: sia questo un pero del mio giardino. Io m'affisso in lui a considerarlo: lo paragono attentamente cogli altri alberi che si trovano nel giardino medesimo, ed ecco quali osservazioni io cavo da questo paragone che io fo: 1.° primieramente osservo qualche cosa che l'albero, oggetto delle mie osservazioni, ha di comune con tutti gli altri alberi a cui io lo paragono: questa cosa comune mi dà l'idea del *genere*, e volendo esprimerla con una parola, dico: *albero*; 2.° in secondo luogo io osservo che l'albero da me preso in vista ha qualche cosa di comune con certi alberi determinati: da questo elemento comune non a tutti gli alberi, ma ad una classe determinata, io mi formo l'idea della *specie*, e nominandola dico: *pero*; 3.° finalmente io osservo che oltre le note comuni a tutti gli alberi, oltre le note comuni a tutti i peri, l'albero mio tiene qualche cosa di proprio a nessun altro comune ed a lui solo propria ed esclusiva, e da questo ho l'*idea individuale* di quell' albero, alla quale non impongo nome alcuno perchè non ho bisogno di nominarlo individualmente. Ora se io mi formassi l'idea del genere degli alberi trascegliendo le note comuni solamente di tutti gli alberi sottomessi alla mia esperienza, e nel caso nostro, di tutti gli alberi piantati nel mio giardino, ne verrebbe che questa idea di genere, questo nome di albero non conterrebbe nulla di più di ciò che è comune ai detti alberi da me esaminati: quindi io non

gnizione *a priori*. Essi dicono " tutte le cognizio-
,, ni universali e necessarie sono *a priori* ,,. Do-

potrei applicare il nome *albero* , se non a quel numero determinato di alberi, ed a quelli identicamente che io ho percepiti co' miei sensi ed esaminati: quindi il nome di *albero* non mi servirebbe giammai ad indicare un albero possibile, ovvero esistente , ma non da me veduto , e solamente sentito altrui a rammentare. Ma questo è contro l'uso della parola che esprime il genere , questo non ispiega il servigio che mi presta una simile idea *generica*: la parola *albero*, assai più largamente si estende. È facile di osservare che colla parola *albero* io segno qualche cosa di comune non già a dieci o dodici alberi particolari, non già a tutti gli alberi esistenti, ma bensì a tutti gli alberi immaginabili, e perciò a tutti gli alberi possibili: quindi nell' *idea del genere* espressa mediante un nome comune si comprende sempre l'idea di una *nozione* applicabile ad infiniti esseri: quindi l'idea della *possibilità* di questi esseri : la quale idea della possibilità trascende tutti i limiti dell' esperienza che pur non s'estende fuori di ciò che realmente esiste, e rare volte lo adegua. Di più l'idea di *genere* che io ho , non ha già una estensione dipendente dal numero degli oggetti che sono stati sottomessi all' esperienza de' miei sensi. Un uomo che avesse esaminati l'un dopo l'altro tutti gli alberi del mondo, avrebbe un'idea del *genere* degli alberi forse più esatta, ma non certo più *estesa* di quella che avrebbe chi non fosse mai partito dalla sua casa od uscito dalla piccola cinta del suo giardino : l'uno e l'altro parlerebbe dell' *albero* in genere, annettendo a questa parola un' idea tanto estesa quanto è quella della possibilità che non ha confini di sorte : l'uno e l'altro applicherebbe questa parola *albero* a tutti quelli che Iddio potrebbe creare , egualmente che a quelli ch' egli ha già creato. Ripetolo: io non voglio dire che chi non ha fatto delle os-

vrebbero dire in vece ,, l'universalità e la necessi-
,, tà delle cognizioni sono *a priori* ,,. Questa osservazione è importante: la mancanza della medesima rovesciò Kant ed altri filosofi in gravi errori (1).

ARTICOLO V.

HUME TOGLIE VIA UNA PARTE DELLE COGNIZIONI *A PRIORI*, E TRAE DI CIÒ IL SCETTICISMO.

Locke avea piantato questo principio " tutte
,, le idee vengono dalle sensazioni, e dalla rifles-
,, sione sulle medesime ,,.

servazioni molte sugli alberi avesse una nozione di questo genere, perfetta, come quello, che vi avesse molto osservato ed esperimentato: dico solo che la nozione di albero di queste due persone, sebbene nella prima forse meno completa ed esatta, tuttavia avrebbe una estensione medesima, perchè si estenderebbe indefinitamente come è indefinito il concetto degli enti possibili. Si applichi la stessa osservazione all' idea di *specie* : e per essa apparirà che queste idee contengono una estensione infinitamente maggiore di quella che potrebbe somministrar l' esperienza de' sensi : e che quindi conviene ricorrere ad un altro fonte per esse : conviene ricorrere in una parola ad un fonte che sia sufficiente a spiegare l'idea di *possibilità* , la quale in ogni idea comune si mescola , e ne costituisce la grande estensione , e la quale non può aver menomamente da' sensi l'origine.

(1) Vedi ciò che ho osservato sopra di ciò al Vol. I, facc. 293, nota ivi.

Locke avea contemporaneamente riconosciuto questo fatto " la cognizione umana è di due ,, specie , l'una *a priori*, l'altra *a posteriori* ,,.

Egli non s'era avveduto che queste due proposizioni da lui ammesse , non potevano sussistere insieme, ma che pugnavano fra loro , sicchè l'una dovea infallibilmente portar la distruzione dell' altra.

Se egli si fosse accorto di ciò , senza dubbio egli o avrebbe riformato il suo principio " tutte le ,, cognizioni umane vengono dalla sensazione e ,, dalla riflessione ,, (1) , ovvero avrebbe negato il fatto che esista una cognizione *a priori* , necessaria , universale , come negò l'altro fatto che noi possediamo qualche idea di sostanza (2) , perchè

(1) La riflessione di Locke non è che un'applicazione dell'attenzione nostra alle sensazioni ricevute o ai nostri interni sentimenti: sicchè ella non aggiunge niente , non fa che avvertire , che trovar ciò che già lo spirito nostro ha percepito. Egli sta qui l'errore di Locke. Se Locke avesse lasciata la *riflessione* come una potenza di pensare indeterminata , sarebbesi potuto salvare prendendolo dal lato suo più favorevole , come io ho già osservato , e come ha tentato di fare Leibnizio.

(2) Nell'analisi da me fatta dell'idea di sostanza ho già dimostrato che la difficoltà ch'essa presenta a venir dedotta dalle sensazioni , non nasce che dall'idea di *esistenza* che in essa si mescola , giacchè noi non potremmo giammai dalle qualità sensibili trapassare ad un loro sostegno , se noi non

macchiato della colpa di non poter sussistere con buona pace della sua teoria.

Ma non v'ha errore celato in una dottrina filosofica così picciolo e invisibile nel suo principio, che vi possa a lungo star senza aumento: l'errore sviluppasi come la verità: e sviluppato e ingrandito mostra tutta la sua bruttezza e spiega la sua pernicie: non v'ha nulla d'occulto che non si riveli: e questo fruttificamento, questa rivelazion dell' errore è necessaria perchè si vinca e svella, com'è necessario che i mali umori traggano in un tumore che s'apre deforme, a purgazione e salute del corpo umano.

avessimo il concetto dell' ente in genere, e mediante questo concetto, come mediante una regola, non venissimo a conoscere che ripugna immaginare le qualità sensibili sole, ma che non possono *esistere* se non in un soggetto. Ma l'idea dell'*ente* è un' idea generale e comunissima. Dunque la difficoltà che si trova a spiegare l'origine di sostanza volendola dedurre da' sensi, è quella stessa che si trova volendo dedur da questi le idee generali e comuni. Di più sono le idee di *essenza* e di *sostanza* quelle che producono la *necessità* delle proposizioni, come ho già osservato (ved. la nota alla facc. 196). Ma Locke non avendo osservato nulla di tutto ciò, negò l'esistenza dell' idea di sostanza, perchè gli parve ripugnante al suo principio dell' origine delle idee, e riconobbe l'esistenza delle nozioni necessarie e generali e della cognizione *a priori*, perchè si avvisò che l'origine di questa si potesse ben comporre col medesimo suo principio.

Hume assorbì la filosofia lockiana coll'educazione: era la filosofia del tempo: e anche gli uomini che sembrano più indipendenti, sentono l'influenza delle opinioni nelle quali vivono. Ammise dunque, senza troppe ricerche, come cosa ferma, a lui veniente dalla tradizione de' maestri, il placito lockiano " noi non abbiam cognizioni „ se non quelle che ci vengon dai sensi „.

Ritenuto questo principio, cominciò ad esaminare l'altra proposizione pur di Locke, che "esi„ ste una cognizione *a priori* „ (1): e ben si avvide tosto ch' essa era inconciliabile col principio ammesso della filosofia.

Prendiamo, disse Hume, una delle più celebri proposizioni *a priori* " Ogni effetto dee aver „ la sua causa „. Questa necessità, che ogni effetto debba aver la sua causa, la possiamo noi dedurre dall'esperienza de' sensi? In modo veruno.

In prima, la sperienza sensibile non ci presenta che fatti, l'uno al tutto distinto dall'altro: può essere che un fatto si veda succedere ad un altro fatto replicatamente, come la sensazion del

(1) Egli però esaminò parzialmente questa proposizione, cioè parlò di sola una parte della cognizione *a priori*: ciò fu una sua inconseguenza; se fosse stato coerente seco medesimo egli non poteva salvarne la più piccola parte; il suo discorso la annientava tutta fino nell'ultimo atomo.

calore succede costantemente alla sensazione della luce, quando si leva il sole. Ma questo che è? una semplice *congiunzione* di due fatti, una distribuzion di essi nell'ordine del tempo. Ma chi mi accerta ch' essi abbiano insieme una *connessione* qual sarebbe quella di causa e di effetto? Debbo io dire che un fatto sia cagione dell'altro unicamente perchè uno precede, l'altro sussegue? evidente cosa è che l'ordine successivo di due cose, non mi dà diritto alcuno a giudicarle necessariamente connesse siccome causa ed effetto (1).

Di poi, poniamo che io potessi co' sensi miei percepire fra due fatti la *connessione* di causa e d' effetto (cosa assolutamente impossibile, mentre i sensi non mi danno che una *congiunzione* di tempo); or che diritto avrei io per questo a conchiudere, che la cosa dev' esser così, che non potrebb' essere altramente? I sensi mi direbbero tutto al più quello che è, non potrebber mai dirmi quello che dovrebbe essere, cioè questa *necessità* che esprime la proposizione " ogni effetto dee aver la sua causa ".

In terzo luogo, ove io potessi pur rilevar da' sensi 1.° le cause di molti fatti da me veduti,

(1) Si può dire che qualunque *fatto* non è che un *effetto*: la *causa* dunque come tale è essenzialmente *insensibile*, come la *sostanza*.

2.° che que' fatti doveano necessariamente aver le loro cause: quando anche tutto ciò io percepissi sensibilmente: mi saprei io per questo ancora che la cosa dovrebbe seguir così *sempre*, anche in tutti que' fatti da me non esperimentati punto, anche in tutti i fatti possibili? Una tale *universalità* di cui è vestita quella proposizione " OGNI effetto dee aver la sua causa ,, non mi potrebbe in nessun modo venire da' sensi, perocchè l'universalità non si esperimenta, tutti i fatti esistenti non si esaminano, i possibili non cadono sotto i sensi mentre ancora non sono (1).

Da tutto questo Hume conchiuse che la proposizione " ogni effetto dee aver la sua causa ,, non si potea dedurre in nessun modo dalle sensazioni.

Ma il principio " che ogni nostra cognizio- ,, ne traeva l'origine dalle sensazioni ,, era già ammesso irrevocabilmente, e circa questo non si potea transigere. Che dunque restava a fare?

Null'altro, che ad usare quel metodo di ragionamento, che avea usato Locke medesimo relativamente all' idea di sostanza. Un tal metodo consisteva in rigettare come non esistente tutto ciò che cozzava col principio del sistema.

(1) Io presento il pensiero di Hume con delle ragioni fors' anco più forti di quelle ch' egli stesso propose: ma il fondo del ragionamento è il medesimo.

L'idea di sostanza, Locke la trovò ripugnante col detto principio: dunque la negò. Hume scoperse una medesima ripugnanza non osservata da Locke della cognizione *a priori*: bisognava negare che esistesse questa specie di cognizione, ed Hume scelse questo partito.

Negò adunque che il principio " ogni effet,, to dee aver la sua causa ,, fosse necessario ed universale, in una parola affermò che questa enunciazione del senso comune degli uomini era falsa.

Ma onde avvien adunque che gli uomini così s'ingannino? che la suppongano sempre vera, che ne faccian uso continuo in tutti i loro ragionamenti?

Questo fatto, secondo Hume, era un error di abitudine. È tanto facile a passare dall'idea di *congiunzione* a quella di *connessione*, è tanto facile considerare l'un fatto come causa e l'altro come effetto, quando l'uno costantemente precede e l'altro costantemente sussegue, che gli uomini scambiano l'una cosa coll'altra e nominano causa ed effetto tutti que' fatti che vedono con certa costanza succedersi. Di più, se questo loro erroneo giudizio si ristringesse a quelle cose che cadono sotto la loro esperienza, non potrebb'egli mai essere una proposizione universale: è adunque un loro arbitrio quello che la rende universa-

le: essi estendono l'esperienza oltre i limiti a lei prefissi: dall'esperimentar che fanno molte volte la successione ed apparente dipendenza di due fatti, concludono che così sarà sempre, che così è anche di que' fatti che non esperimentano, anche di quelli che non esistono, ma che sono meramente possibili, ed inventano in tal modo la proposizione generale a cui prestano poi credenza " tutti gli effetti hanno una causa ,,.

Ma questa proposizione, resa dall' immaginazione *universale*, non sarebbe ancora *necessaria*: gli uomini immaginano dunque ancora e perfezionano l'assioma: immaginano cioè che non possa essere altrimenti, ma che tutti gli effetti debbano avere una causa di necessità, e riducono la proposizione a questa solenne sentenza " tutti ,, gli effetti devono avere una causa ,,.

Per tal modo una proposizione necessaria ed universale, una proposizione ammessa sempre, da tutto il genere umano; la proposizione " non può ,, esistere un effetto senza una causa ,, , sulla quale si fondano quasi tutti gli umani ragionamenti, che è la base di tutte le verità più elevate, di tutte le credenze, e di tutte le morali, rimase nella filosofia moderna senza alcuna realità; e si cangiò in una illusione, in un errore dell' immaginazione troppo celere dell' umanità intera, che

tutta intera si convince d'errore in virtù del principio lockiano " che tutte le cognizioni umane ,, hanno l'origine da' soli sensi ,,: così i pochi filosofi de' tempi prossimi a' nostri, che si sollevarono sopra il senso comune e che lo abbandonarono agl' innumerevoli volghi, hanno trovato e proclamato una teoria tanto semplice, un principio tanto fecondo che attribuendo alle sensazioni sole il diritto di produr le idee, dichiara una vana chimera tutto ciò che è ragionevole, solo per questo ch' egli non è sensibile.

ARTICOLO VI.

NESSUNA PARTE DELLA COGNIZIONE *A PRIORI* SI PUÒ SPIEGARE CO' SENSI.

Manifesta cosa è, che Hume non era obbligato a fermarsi qui: egli poteva estendere assai più le conseguenze della lockiana teoria.

Lo stesso ragionamento che Hume fece per abbatter la proposizione riguardata da tutti gli uomini per evidente " ogni effetto dee aver la sua ,, causa ,,, si può applicare a distruggere qualunque altro assioma. Ecco la formola generale di questa distruzione. " Un assioma è una proposizione ,, necessaria ed universale. Dunque egli non può ,, venire dai sensi, perchè i sensi non ci sommi-

,, nistrano nulla di necessario e di universale. Ma
,, noi non abbiamo altre cognizioni se non quel-
,, le che ci vengono dai sensi. Dunque noi non
,, possediamo veramente nessun assioma: noi non
,, possiamo esser certi di nessuna proposizione ne-
,, cessaria ed universale: in una parola, i nostri
,, ragionamenti non hanno nessun principio fisso
,, da cui partire ,, (1).

(1) Hume distinse le cognizioni umane in due classi: cioè in quelle che consistono in semplici relazioni d'idee, come sono tutti i ragionamenti della matematica pura; e in quelle che discendono ai fatti, come sarebbe la proposizione " non si dà effetto senza causa ,,. Egli si occupò a distruggere questa seconda specie di cognizioni *a priori*, lasciando sussister la prima. Ma, supposta anche una tale distinzione, questa non poteva sussistere meglio dell' altra: la dialettica di Hume appoggiata al principio lockiano è un umore corrosivo atto a disciogliere tutto, e fin l'ombra di ogni cognizione *a priori*, e poi anche di ogni cognizione *a posteriori*. Il ragionamento che io fo, lo prova: mi sembra che non si possa replicar nulla solidamente. La distinzione di Hume fra la cognizione *a priori* che consiste nella semplice relazione fra le idee, e quella che discende ai fatti, quand'anche fosse reale, nulla però influirebbe nell'argomento: sì l'una che l'altra verrebbero dal medesimo involte nella ruina. Di più la proposizione " non si dà effetto senza causa ,, fino che si considera in generale non è altro che una semplice relazione di idee come qualunque proposizione della matematica pura, per esempio " due cose eguali ad una terza sono eguali fra di loro ,,. Se poi applicate quella proposizione a qualche effetto o causa particolare, ella passa ai fatti; ma ciò conviene pure egual-

Il principio adunque di Locke " ogni nostra ,, cognizione viene dai sensi ,, è in contraddi-

mente alle proposizioni della matematica pura, quando si applicano ai corpi e se ne trae la matematica applicata. La proposizione che è vera in teoria, è sempre vera anche nell'applicazione pratica, se però si ha l'avvertenza di calcolare tutti gli elementi che entrano nella pratica a modificare il risultato della proposizione puramente teoretica. Quando io voglio calcolare la spinta di una volta che intendo di costruire, per conoscere la solidità de' fianchi di che io debbo fornirla, non faccio che partire da delle proposizioni teoretiche, da delle semplici relazioni d'idee circa la natura degli archi, la gravità, il moto ec.; e prima ancora di tutto ciò, da delle semplici ragioni numeriche, in somma dalle proposizioni di un'algebra e di una geometria pura. La certezza adunque di quelle proposizioni universali e necessarie che non sono che *semplici relazioni d'idee*, e di quelle altre che *discendono al fatto*, è connessa intimamente insieme: se quella esiste, questa pure esiste: non sono che una certezza sola: le proposizioni che discendono al fatto non sono che applicazioni delle proposizioni teoretiche che non presentano che una semplice relazione d'idee: sono queste che comunicano la forza a quelle, nè la certezza di quelle si può distruggere, se non si distrugge la certezza di queste che viene a quelle comunicata. Supposta adunque ben divisa la nostra cognizione *a priori* in proposizioni che non sono che semplici relazioni d'idee, e in proposizioni che discendono al fatto; egli è manifesto che Hume non avrebbe esaminato abbastanza il nesso che queste due serie di proposizioni hanno fra loro: le suppose indipendenti; mentre le une non sono che derivazioni delle altre. Egli suppose avervi delle proposizioni che discendano al fatto senza che sieno applicazioni di proposizioni antecedenti *pu-*

zione con questo fatto " esiste una cognizione *a* „ *priori* „: e chi lo abbraccia, se vuole esser

re o sia significanti semplici relazioni d'idee, il che è falso. Fu tratto in questo errore dalla apparenza che ha la proposizione " non si dà effetto senza causa „: ella parla di effetto, e sembra perciò discendere al fatto. Ma attentamente considerandola si vede ch' ella non parla che di *effetti* in genere, di effetti che sono semplici idee: non parla di questo o quell'effetto reale, nel qual caso solo discenderebbe al fatto. In una parola, esprime semplicemente una relazione fra due idee, cioè fra l'idea di *causa* e l'idea di *effetto*, allo stesso modo come esprime una simile relazione quest' altra " Il numero due è minore del numero dieci „ ovvero " I tre angoli „ di un triangolo sono eguali a due retti „: proposizioni esprimenti la relazione fra le idee del numero due e del numero dieci, e fra quelle della somma di tre angoli in un triangolo, e di due retti. Quando poi applichiamo queste proposizioni matematiche ad un numero di cose reali, per esempio ad un numero di persone e ad un triangolo particolare e corporeo; in tal caso quelle proposizioni discendono al fatto, al modo stesso nè più nè meno come discende al fatto la proposizione " Ogni effetto dee avere la „ sua cagione „ quando si applica ad un effetto particolare e reale.

Finalmente la distinzione di Hume è falsa.

In queste proposizioni concrete o sia che attingono il fatto, il principio generale onde si deducono vi è mescolato: quindi hanno anch' esse qualche cosa *a priori*; ma la scienza *a priori* è sempre nel principio stesso, nelle proposizioni cioè che esprimono una semplice relazione d'idee, sebbene applicabili al fatto; proposizioni necessarie ed universali. Le cognizioni umane adunque si dividono bensì in cognizioni *a priori*, ed *a posteriori*: ma le prime non si

coerente con se medesimo, dee negare all' uomo la cognizione di qualunque proposizione universale e necessaria.

Per sapere che cosa voglia dire, negare qualunque proposizione universale e necessaria, si osservi che tolta via qualunque proposizione *universale* e *necessaria*, è tolta via la possibilità di qualunque certezza, ed è stabilito il perfetto scetticismo.

Primieramente, l'uomo non ha sperimento di tutto ciò che non cade sotto i suoi sensi.

Tolte via tutte le proposizioni universali e necessarie, egli è evidente che noi non abbiamo più alcun principio onde dedurre le verità insensibili.

Ciò che non cade sotto i nostri sensi non si può che dedurre da ciò che cade sotto i sensi mediante un *principio*: per esempio, io deduco che dev' esservi stato qualche uomo sopra quella spiaggia che vedo segnata da figure geome-

possono dividere, come Hume si sforza di fare, in 1.° proposizioni che esprimono una semplice relazione d'idee, 2.° e proposizioni che discendono al fatto. Queste seconde sono sempre *a posteriori*, sebbene abbiano bisogno delle prime ond' essere dedotte all' occasione dell' esperienza esterna, che presenta de' fatti particolari a' quali le proposizioni generali applicar si possono, e con queste portar di quelli giudizio.

triche, sebbene quest'uomo io nol vegga, coll'ajuto del principio " non si dà effetto senza una ca-
„ gione corrispondente „. Ma tolto via questo principio, io non ho più il mezzo di dedurre da quelle figure geometriche esistenza di uomo che le abbia tracciate su quelle arene: e tutti i principj sono necessarj ed universali di loro natura per indurre necessità nella conseguenza (1).

Onde deduco l'esistenza dell'anima, onde l'esistenza di una sostanza ne' corpi, onde l'esistenza di Dio? Dagli effetti: dal principio di causalità.

Distrutta adunque la cognizione *a priori*, distrutta la certezza di tutto ciò che non mi cade sotto i sensi, distrutta ben anche la possibilità di conoscere tutto ciò; che mi resterà? Niente altro che le apparenze de' sensi: tutto il mondo mi si ridurrà un ammasso di apparenze, io stesso non sarò a me che una apparenza: un

(1) Una proposizione che induca probabilità, anch'essa induce probabilità perchè ha una sua propria *universalità* e *necessità*: per esempio quando d'un sacco di palle tutte nere eccetto una bianca, io dico " è più probabile che esca una nera anzi che la bianca „; questa proposizione è universale e necessaria: cioè è necessario non che esca una palla nera, ma che sia più probabile l'uscita di questa: sicchè anche in tali proposizioni è mescolata l'idea di necessità e di universalità.

idealismo universale, illimitato è la conseguenza di un tale ragionamento: tale è il prodotto inevitabile del principio lockiano " ogni nostra co-
,, gnizione deriva dai sensi ,,.

Di più non mi resteranno nè pure le apparenze sensibili, io non sarò certo nè pur di queste.

Perchè io sia certo di qualunque cosa, mi si esige sempre un principio necessario: la certezza non è che una necessità a cui il mio intelletto si piega: io non posso avere la certezza de' semplici fenomeni sensibili se non abbia prima un principio necessario nella mia mente che me ne assicura l'autorità.

Quando io dicessi a me stesso " sono certo
,, di venir modificato, di percepire ne' miei sen-
,, si delle sensazioni ,,; in tal caso la mia ragione ripiegandosi sopra di questa mia presunzione di certezza mi dimanderebbe incontanente " e per-
,, chè sei tu certo di percepire qualche cosa ,,? Rispondendo io " perchè ciò che sento è impos-
,, sibile che io non lo senta ,,: ella immantinente ripiglierebbe " questo è un principio univer-
,, sale, un principio *a priori*, è il principio di
,, contraddizione. Ora chi mai te ne assicura?
,, egli non ti viene dai sensi, perchè dai sensi
,, non ti viene nulla che abbia in sè *necessità*,

,, come ha pure questo principio, nè *universa-*
,, *lità*, di cui è pure fornito il principio da te
,, adoperato. Perchè adunque tu creda ai sensi,
,, è necessario che tu ricorra ad un principio ne-
,, cessario ed universale, ad un principio *a prio-*
,, *ri*, al principio di contraddizione, a me in una
,, parola. I sensi hanno bisogno di esser dichia-
,, rati autorevoli da una ragione,,.

Questa ragione adunque non vien dai sensi; ella dev'essere necessaria e universale, mentre i sensi sono particolari e contingenti. Non si dà dunque veruna certezza, se non mediante un principio che non vien dai sensi, e che è necessario, cioè che non può esser altrimenti, e perciò ancora universale. Bella certezza sarebbe quella che non inducesse necessità! Son certo che la cosa sta così, ma potrebbe ancora stare in altra maniera. Non è questa una contraddizione? Perchè dunque noi crediamo ragionevolmente ai sensi, dobbiamo avere una *ragione* di creder loro: e questa ragione non può venir dai sensi, perchè ci smarriremmo, se ciò fosse, in un ricorso di ragioni all'infinito.

La distruzione adunque della cognizione *a priori* trae seco di natural conseguenza anche quella della cognizione *a posteriori*: la cognizione *a posteriori* non esiste se non mediante un

principio di ragione il quale sia necessario ed universale, ed il quale perciò non venga dai sensi: il principio dunque di Locke " ogni cognizione ,, umana non ha l'origine che da' soli sensi ,, va a finire in un dubbio assoluto, universale; che dico io in un dubbio? il dubbio stesso non potrebb'essere senza un principio di ragione indipendente dai sensi, che ci costringesse di dubitare (1): va a finir dunque nella distruzione piena, assoluta, di qualunque nostra cognizione: non è già impossibile che l'uomo sia certo; è impossibile ch'egli sappia, ch'egli dubiti: è impossibile la ragione: l'uomo è dunque spogliato, per questo principio lockiano, della sua prerogativa dell'intelligenza: o convien dunque negare un fatto così luminoso qual è quello, che l'uom ragiona; o convien rinunziare al funesto principio " ogni cognizione ,, umana viene dai sensi ,, (2).

(1) Il dubbio suppone sempre una certezza, perchè è una negazione di questa: dubbio e certezza sono due idee relative: non si può concepir la prima senza dell'altra: dire, io dubito, è un affermare qualche cosa: perchè la certezza e l'affermazione fosse intieramente esclusa, bisognerebbe nè pur dubitare, cioè a dire non pensare. Qualunque atto del pensiero ammette qualche cosa, anche l'atto onde tutto si nega: perchè non si può comprendere in questo tutto, l'atto stesso col quale si nega.

(2) Cartesio adunque usa una frase impropria quando

Queste ultime conseguenze non tirate nè pure da Hume, non vengono meno necessarie dal principio lockiano: non si può fermarsi quando il principio è ammesso, tutte le conseguenze ne debbono da quello scaturire inesorabilmente, la sua fecondità dev'essere interamente esausta: e s'egli è un principio erroneo questa fecondità, partori-

dice: " i sensi non sono che fonti d'errori ". Egli avrebbe dovuto dire che i sensi non sono nè fonti d'errori, nè di verità, nè di dubbio: i sensi non sono per se soli atti a produrre il pensiero, il quale si manifesta sempre sotto uno di questi tre modi, cioè di certezza, di falsità, e di dubbio. Questi sono modi del pensiero, e non delle sensazioni: il dire, i sensi c'ingannano, è un attribuire ad essi uno de' modi del pensiero: se i sensi potessero avere una delle forme del pensiero, essi potrebbero avere tutte le altre; sarebbe un assurdo l'affermare che la facoltà colla quale noi cadiamo in errore, fosse una facoltà diversa da quella colla quale noi percepiamo la verità. L'errore non è altro che uno sbaglio di quella facoltà nostra che essendo formata per la verità, pur non la coglie. Una facoltà formata per l'errore è un assurdo: non sarebbe più errore ciò che è conforme alla potenza: una potenza che s'unisce al suo oggetto, non isbaglia, ma coglie bene. Vero dunque è, che i sensi nè sono i fonti dell' errore come vuole Cartesio, nè sono i fonti della cognizione come vuole Locke: essi soli non ci producono nessuna cognizione, nessuna idea, nessun vero: essi somministrano solamente allo spirito nostro la materia della cognizione, e il nostro spirito porta di questa materia giudizio, e a far questo giudizio forz' è che lo spirito posseda qualche idea generale, che sia la forma di tutte le altre cognizioni.

sce finalmente la distruzione di tutto ciò che è vero, di tutto ciò che è: siate coerente al più piccolo degli errori, e lasciatel produrre tutta la prole di cui è gravido, voi non finirete a raccogliere questi suoi figli fino che non abbiate consumata la distruzione dell' universo intero, della sua stessa possibilità, e in questa distruzione universale non abbiate ravvolto il principio medesimo che vi portò ad annullar tutto, l'esistenza, la possibilità, il pensiero di quella e di questa.

ARTICOLO VII.

COME SI TENTÒ DI CONFUTARE LO SCETTICISMO DI HUME.

Hume negava un fatto ammesso da Locke " ci ha una cognizione *a priori*,, cioè una cognizione necessaria ed universale, perchè trovò che ripugnava alla lockiana teoria che si ricapitola in questa proposizione " tutte le nostre co-,, gnizioni traggono l'origine loro dai sensi,, (1).

Sarebbesi potuto confutare provando che la cognizione *a priori* esiste, a quel modo che si

(1) Egli negò propriamente una sola parte delle cognizioni *a priori*; ma il suo ragionamento, come veniam di vedere, la distrugge tutta senza eccezione alcuna, e via più ancora.

provano tutti i fatti ; e tolsero a battere questa via Reid e Kant.

Egli però ci potrebbe avere della difficoltà a far convenire uno scettico come Hume , prevenuto infinitamente a favore delle proprie idee, che le proposizioni universali e necessarie esistono realmente , e non sono solo apparenti o supposte dalla immaginazione.

Quantunque volte voi diceste ad un simile filosofo " Vedete che queste proposizioni sono am-,, messe come assolutamente necessarie ed univer-,, sali da tutti gli uomini ,, ; lo trovereste probabilmente presto a risponder così : " Non è questo il fatto che io nego , anzi è il fatto che io cerco di spiegare. Dico che questo fatto nasce per un errore in cui cadono tutti gli uomini inavvertentemente , per l'estrema affinità e vicinanza che hanno le idee di *congiunzione* di tempo , e di *connessione* di causa ed effetto ; per la quale vicinanza fa uopo una estrema attenzione a separarle , e di questa il volgo non è capace ; egli non può il volgo innumerevole sostenersi nella prima idea , senza sdrucciolare alla seconda , a quella maniera come vi ha una estrema difficoltà pel volgo a ritenersi dal passare dalla sensazione che produce il sole ne' suoi diversi punti del cielo ne' quali appare , alla credenza che il sole si muova ;

sebbene la sensazione del moto sia diversa dal moto reale, e non sia che un moto apparente. Il genere umano adunque confonde facilmente insieme l'apparenza colla realtà, e precipita i giudizj suoi nell'errore: così avviene circa il principio di causalità: egli lo piglia per necessario ed universale, ma non è tale che in apparenza,,.

Sarebbesi potuto replicare che l'esperienza sola non ha nè pure alcuna similitudine colla necessità: quand'anche io veda sorgere il sole ogni giorno tutta la mia vita, io però non concepisco mai come impossibile il contrario: come mi succede della proposizione " non si dà effetto senza ,, causa ,,. L'esperienza adunque quand'anco mi si replicasse indefinitamente, quand'anco mi facesse nascer la persuasione, che la cosa continuerà sempre così; tuttavia non potrebbe giammai farmi sentire l'impossibilità del contrario, farmi nascere in capo la credenza, che v'abbia una ripugnanza, una contraddizione intrinseca nel suo contrario. L'analisi adunque di quelle proposizioni contingenti che può somministrare una lunga e sempre uniforme esperienza, e l'analisi delle proposizioni necessarie come sarebbe questa " non si ,, dà effetto senza causa ,, è sufficiente a far distinguere queste due serie di proposizioni, per sì fatto modo da non poter confonder l'una coll'al-

tra, e scambiare l'universalità e la necessità supposta di quelle, coll'universalità vera e la necessità intrinseca, di cui queste si manifestano manifestamente fornite.

ARTICOLO VIII.

COME SI AVREBBE DOVUTO CONFUTARE LO SCETTICISMO DI HUME.

Ma una via più breve e più convincente contro questa specie di filosofi sarebbe stata quella di seguirli ne' loro ragionamenti, e partir da ciò ch'essi stessi concedono e riconoscono come innegabile.

Il fatto ch'essi concedono è questo: tutti gli uomini ammettono la proposizione "non si dà ,, effetto senza causa ,, e la riconoscono ed usano come necessaria ed universale. Ciò che i filosofi negano si è, che quella proposizione sia tale: la dicono tale solo in apparenza.

Ora partendo dal fatto che accordano, si sarebbe potuto far loro questo ragionamento:

Voi ammettete che la proposizione "ogni ef- ,, fetto dee aver la sua causa ,, sia necessaria ed universale solo apparentemente. Ora io vi dimostrerò, ch'essa non potrebbe nè pure apparir tale agli uomini, se questi non avessero una cognizione *a priori* e non proveniente da' sensi,

una cognizione cioè veramente necessaria ed universale. Ed in vero, poniamo che la detta proposizione " ogni effetto dee aver la sua causa ,, non sia che un risultato limitato della esperienza, che espresso rigorosamente suoni così " certi avveni-
,, menti precedono replicatamente certi altri ,,. Ora io dimando: perchè gli uomini colla loro immaginazione avessero trasformata questa proposizione empirica in quell' altra razionale " ogni ef-
,, fetto dee avere la sua causa ,,, che idee dovevano essi possedere? Egli è evidente che non si sarebbero potuti fare un simile scambio senza avere 1.° l'idea della *possibilità*, 2.° l'idea della *necessità*, 3.° l'idea della *universalità*. Ora tutte queste sono idee impossibili a venir dai sensi, come si accorda, cioè è impossibile avere 1.° l'idea della *possibilità*, perchè l'esser possibile di una cosa non cade sotto i sensi; 2.° l'idea di *causa*, perocchè sotto i sensi non cadono mai se non gli effetti; 3.° l'idea di *necessità*, perchè i sensi mostrano quello che è e non quello che dee essere; e 4.° l'idea di *universalità*, perchè l'esperienza de' sensi non può esser che limitata ad un dato numero di oggetti, nè replicata se non un dato numero di volte. La difficoltà adunque che si trova nell' ammettere il principio di causalità come vero, si trova egualmente ad ammetterlo come apparente: data agli

uomini la sola esperienza de' sensi, nol si sarebbero potuti formare realmente; ma essi non sel sarebber potuti nè anco supporre ed immaginare. Ciò che sfuggì all' Hume in questo ragionamento si fu l'osservazione, che è necessario di uscire dai sensi non solo per immaginare *necessario* il detto " ogni effetto dee avere la sua cagione ,,; ma ben anco semplicemente per immaginarlo *possibile*. Ora non avendo ciò veduto Hume accorda che il genere umano lo s'immagini come vero, sebbene tale non sia: e questa concessione basta ad atterrare tutta la sua teoria. Per avere l'idea di una cosa non è necessario che corrisponda a questa idea la cosa reale, ma basta che io la pensi. Il genere umano pensa la *necessità*, e l' *universalità*; dunque sia che queste idee sieno applicabili alle cose esterne, o non sieno; esse però sono in noi, bisogna spiegarne l'origine: i sensi non la danno: bisogna dunque o negare il principio lockiano " tutte le idee vengono dai ,, sensi ,,; o negare che il principio di causalità non solo non è vero, ma non è nè pur tenuto per vero da nessuno, nè pure pensato da mente umana, nè lo s'immaginò, nè se ne parlò giammai al mondo. Ora come si vorrà escludere un principio senza pensarlo, senza nominarlo? egli è dunque essenzialmente contraddicente con se

stesso il ragionamento scettico che parte dal celebre detto " ogni cognizione nostra viene dai sensi ,,.

ARTICOLO IX.

REID RIGETTA IL PRINCIPIO LOCKIANO E RICONOSCE IL FATTO DELLE COGNIZIONI *A PRIORI*.

Queste due proposizioni ammesse da Locke " tutte le cognizioni umane vengono da' sensi ,, , ed " esiste una cognizione *a priori*, cioè necessaria ed universale ,, ; cozzavano insieme , come vedemmo , e la prima distrusse la seconda.

La prima era una teoria, cioè era una spiegazione del fatto delle cognizioni umane ; la seconda era un fatto.

Con questa distruzione la teoria lockiana avea esaurita tutta la sua trista fecondità. I filosofi che la trovarono in questo stato, furono in istato di giudicarla: uno di questi filosofi , lo scozzese Reid, non dubitò , come vedemmo , che la strada presa fosse falsa , menando al nulla assoluto , col quale ogni essere ha un' essenziale ripugnanza ; e che bisognasse , voglia o non voglia , tornare indietro.

Questi dunque, al contrario di Hume , si appigliò alla seconda proposizione, e disse con tutti i secoli, e con tutti i filosofi che furono: " una co-

,, gnizione *a priori*, cioè necessaria ed universa-
,, le, è un fatto che nessuno può negare; dun-
,, que il principio lockiano che ogni nostra co-
,, gnizione venga da' sensi, è falso, perchè non
,, può con quel fatto luminoso in alcun modo
,, conciliarsi ,,.

Rigettato il principio lockiano, bisognava sostituire qualche cosa che mostrasse come fosse possibile la cognizione *a priori*.

Reid non si occupò troppo a mostrare la possibilità della cognizione *a priori* in generale: si ristrinse a spiegare come noi acquistiamo la cognizione dell'esistenza de' corpi, che appartiene pure alla cognizione *a priori*, e che Berkeley ed Hume negarono perch' ella non cadeva sotto i sensi (1).

(1) Hume avea divise le *verità generali* in due classi, cioè 1.° in quelle che consistono in pure relazioni fra le idee come i teoremi della matematica pura, 2.° in quelle che discendono alle cose reali come " non si dà effetto senza causa ,,. Egli tolse a combattere queste seconde, lasciando sussistere in qualche modo le prime.

Io ho già dimostrato che questa classificazione di Hume è falsa, e ch' egli nel combatter le seconde, ha involto anche le prime nella distruzione medesima.

Reid si occupò a dimostrare in particolare que' principj che ci assicurano dell'esistenza reale delle cose; i quali più tosto che principj chiamar si possono *applicazioni de' principj*, o giudizj che facciamo dell' esistenza reale delle cose.

A tal fine egli tolse ad analizzare il modo onde noi ci formiamo l'idea de' corpi, e gli par-

Di più, i *giudizj* che noi facciamo sull' esistenza reale delle cose, egli non li considerò già come *applicazioni de' principj* della ragione, ma come *istinti necessarj e ciechi* della natura.

Quindi la dottrina di Reid non ascese punto a difendere e propugnare i *principj della ragione*, e la inconcussa autorità de' medesimi. Ma poichè i *principj* della ragione sono di un' assoluta necessità, perciò egli fu costretto di cadere in molte contraddizioni con se medesimo: veggiamolo brevemente

Prima contraddizione. Ho fatto vedere che i *principj generali* dipendono dall' idea che noi abbiamo delle *essenze* delle cose (facc. 205, nota), e che negata all' uomo ogni cognizione di queste, son tolti via anche quelli. Reid non accorgendosi di ciò, si accompagnò in questo con Locke e disse, che l'uomo non avea alcuna idea delle *essenze* delle cose (*Essays on the powers of the human mind* ec., Essay I, ch. I). Ma quando poi parla del modo onde noi percepiamo l'esistenza de' corpi, allora dice che per una legge stabilita dal creatore alla nostra natura noi siamo necessitati d'aggiungere agli attributi un *soggetto* (una sostanza), e quindi confessa che noi della natura delle cose, o delle loro essenze abbiamo una *oscura nozione* (*Essays on the powers of the human mind* ec., Essay V, ch. II). È la stessa incongruenza che abbiamo notato in Locke.

Seconda contraddizione. Reid tolse via le idee: non ammise che le operazioni dello spirito che concepiva immediatamente gli *oggetti* reali: questo era un distruggere le idee universali non solo, ma anche le concezioni universali: era un ridurre la cognizione della mente ai puri oggetti esistenti, ai puri individui. Egli dice espressamente in qualche luogo,

ve di dovere distinguere questi tre passi che succedono nell'acquisto di quella cognizione: 1.° l'*im-*

che la mera *possibilità è nulla*: poichè, dic'egli, ciò che è meramente possibile non esiste, e ciò che non esiste è nulla. Non potea fare che questo ragionamento dall' istante che tolse via le *idee*, e non lasciò che gli *oggetti* reali: ciò era quanto tor via le *possibilità*, perciocchè le possibilità non sono che idee. Ma poteva egli esser coerente a se stesso in sì fatto sistema? ciò è superiore alle forze dell' uomo, che ha bisogno di pensare il *possibile* in tutte le sue concezioni, per modo che non si può nè pur dare un atto intellettivo, senza che si mescoli in esso l'idea del possibile. Il seguente passo del filosofo scozzese basta a mostrarlo in aperta contraddizione con tutto ciò ch' egli ebbe altrove insegnato sulle essenze, sul possibile, e sugli oggetti della mente.

" Noi conosciamo (egli parla così apertamente) l'ESSENZA di un triangolo, e da quell' essenza possiam de-
,, durre le sue proprietà: ella è un UNIVERSALE, e po-
,, teva esser concepita dalla mente umana benchè nessun
,, triangolo individuale avesse mai esistito (*siamo nel regno*
,, *del possibile*) ,,: ha solamente ciò che Locke chiama " es-
,, senza nominale " che è espressa nella sua definizione. Ma
,, ogni cosa che esiste ha una essenza reale che è superiore
,, alla comprensione nostra, e perciò non possiam dedurre le
,, sue proprietà e attributi dalla sua natura come noi faccia-
,, mo rispetto al triangolo ,, (*Essays on the powers of the human mind* ec., Essay V, ch. II).

Si osservi oltre di ciò che l'essenza nominale di Locke Reid non la intendeva già come una pura *parola*, poichè dice espressamente che le parole se non esprimono de' pensieri, son meri suoni, e a nulla servono (*Ivi*, Essay V, ch. I.

Egli dice, che si danno *concezioni generali*: che questa generalità non istà già nella concezione stessa o sia

pressione che viene fatta sugli organi de' nostri sensi dagli oggetti esteriori ; 2.° la *sensazione* che immantinente sorge nell' anima nostra, data quella impressione meccanica; 3.° finalmente la *percezione* dell' esistenza e delle qualità sensibili de' corpi, che nel nostro spirito si suscita contemporanea alla sensazione.

Ora la sensazione non ha cosa, che la renda simile all'impressione esterna: come la percezione dell' esistenza de' corpi non ha nulla di simile colla sensazione: queste tre cose si succedono, ecco il fatto: l'una non si può dir causa dell' altra, perchè sono tre cose interamente diverse fra loro: la ragione per la quale si succedono queste tre cose, è irreperibile, rimane occulta.

Ciò che si può dire si è, che non potendo la *sensazione* esser causa della *percezione* dell'esistenza de' corpi, forz' è ammettere innato nello spirito stesso una cotale attività, un cotale istinto che il porti tantosto dietro la sensazione a giudicare l'esistenza de' corpi : questo giudizio istintivo che non è effetto delle sensazioni, le quali

nell' atto della mente, ma nel suo oggetto (*Ivi*, Essay V, ch. II.

V'hanno dunque per Reid degli *oggetti universali*, che non sono idee, nè mere possibilità, non sono cose esistenti e tuttavia non sono nulla ; che cosa dunque saranno ?

non hanno con esso che una congiunzione di tempo, è quello che fa trovarsi all'istante nel nostro spirito la cognizione ossia l'idea che i corpi sieno qualche cosa, che esistano, forniti di loro qualità.

ARTICOLO X.

LA TEORIA DI REID NON EVITA LO SCETTICISMO.

Reid s'avvisò di aver abbattuto colla sua teoria l'idealismo e lo scetticismo: veramente egli non evitò nè l'uno nè l'altro: ecco la ragione di questa mia proposizione.

Sì gl' idealisti che gli scettici partono dal principio " noi non possiamo conoscer nulla di ,, là dalla sensazione ,,. Gl' idealisti da ciò conchiudono " dunque il dire che esistan de' cor- ,, pi è un affermazione gratuita : tutto ciò che ,, sappiamo esistere non sono nè possono essere ,, che sensazioni ,,. Gli scettici più conseguenti vanno oltre : " dunque, conchiudono, noi non ,, abbiamo alcun principio di ragionamento che ,, dalle sensazioni ci autorizzi a passare alla co- ,, gnizione di qualunque altra cosa o corporea ,, o spirituale ,,.

Reid che prese di mira particolarmente gl'idealisti, sembrandogli che ove fosse distrutto l'idea-

lismo, lo scetticismo pure sarebbe vinto, disse " Egli è un fatto innegabile che tutto il mondo ,, ha la cognizione de' corpi : questa cognizione ,, non ci può venire dalle sensazioni : dunque ,, forz' è che ci venga da una facoltà interiore ,, allo spirito, da un istinto che all'occasione del- ,, le sensazioni immediatamente lo porti ad ave- ,, re in sè anche la percezione de' corpi ,,.

Ma dall'istante ch'egli accorda, e anzi mette per base del suo sistema che la *sensazione* non ha da far nulla colla *percezione dell' esistenza de' corpi*: che queste due cose, *sensazione* e *percezione*, sono così distinte, che non hanno insieme la più piccola somiglianza; chi l'assicura che questa *percezione* immediata de' corpi non lo inganni? chi l'assicura, che la percezione degli oggetti corporei, sia conforme agli oggetti stessi? Non sarebb' egli questa una affermazione gratuita? I ragionamenti che si facevano sulla *sensazione* non hanno la stessa forza trasportati alla *percezione* di Reid?

La ragione onde gl'idealisti e gli scettici conchiudevano che gli uomini non si possono assicurare che i corpi esistano, altro non era che questa: " la sensazione non ha a far nulla coll'esistenza reale de' corpi, perciocchè essa è meramente soggettiva : dunque non ha alcun valore la

comune opinione che suppone esistere delle sostanze corporee fuori di noi ed aventi una loro esistenza indipendente dalle nostre modificazioni, oggettiva ,,.

Reid risponde: " i *corpi* non si percepiscono per le *sensazioni*, ma per una *percezione* che nasce istantaneamente nello spirito all' occasione delle sensazioni; queste poi non hanno niente di simile con quella percezione ,,.

Posto ciò, avete voi dimostrato che quella *percezione* immediata de' corpi sia degna di fede? non sembra egli che voi vi siate occupato più tosto a spiegare via meglio come nasca l'error comune? gli uomini sono spinti a percepire i corpi per un istinto cieco, per una legge di loro natura, nessuna ragione a ciò li scorge e conduce, ma una mera, una inevitabile necessità. Dopo ciò è ben chiaro, si può rispondere, onde avvenga che gli uomini tutti ammettono l'esistenza dei corpi: non possono farne a meno: la natura e non la ragione a ciò li costringe: ed il senso comune non è una fede cieca, forse una illusione universale, che l'uman genere riceve passivamente senza sapere quale autorità gliela presenti ed imponga. Non è dunque sciolta la difficoltà dell'idealismo e dello scetticismo col sistema di Reid; non s'è fatto che allon-

tanarla d'un passo: la difficoltà che sorgeva rispetto alla *sensazione* si è trasportata alla *percezione* immediata: ed il senso comune resta sempre involto nel dubbio e privo di autorità (1).

(1) La critica che io faccio a Reid è generalmente ammessa per solida. In Germania si osservò quello stesso che io osservo: ecco come ne scrive Buhle " Il principal difet-„ to della filosofia di Reid è l'idea vaga e indeterminata di „ *verità fondamentale*. Secondo Reid una verità fondamen-„ tale è quella, secondo la quale l'uomo ragiona ed opera „ prima ancora di aver raccolte osservazioni, dalle quali „ dedurla per astrazione, per guisa che senza averne chiara „ coscienza, egli il più delle volte opera quasi per un istin-„ to secondo quella. L'idea rigorosa e la sola certa, come „ Feder ha detto nella sua eccellente critica del sistema filo-„ sofico teoretico di Reid, è ch'ella sia un GIUDIZIO, che „ nasca necessariamente dalle semplici idee del soggetto e „ dell' attributo „. L'osservazione di Feder è quella medesima, sulla quale io ho insistito nel I Volume, facc. 139 e segg. In Germania adunque non mancò chi s' accorse che Reid " non contribuì punto a migliorar la causa del dommatismo „ filosofico, e in particolare quella del realismo empirico „ (Buhle, *Histoire de la philosophie moderne*, T. V, c. XII.)

In Italia il valentissimo Galluppi mostrò evidentemente che Reid non potè metter riparo allo scetticismo col suo sistema, anzi larga strada gli aperse: e credette che la cagione di ciò fosse l'aver egli distinta la *sensazione*, dalla *percezione de' corpi*, e non voluto che fra l'una e l'altra ci avesse simiglianza di sorte alcuna, sicchè que' due fatti sorgevano in noi contemporanei, da sè, senza che si vedesse di essi una ragione del mondo. Per riparare a questo difetto Galluppi tolse via quella distinzione, e trasportò alla

Ciò che Reid disse della percezione immediata de' corpi, volle pur dirlo di alcuni principj di ragione com'è quello della causalità: noi li

sensazione tutto ciò che Reid avea detto della *percezione*. Reid avea supposto che colla *percezione* noi immediatamente percepissimo i corpi come esseri esistenti: Galluppi disse che questa immediata comunicazione del nostro spirito colle cose esteriori si facea dalla *sensazione* stessa, senz'altro: che la sensazione lungi dall'essere meramente *soggettiva*, come l'avea fatta Reid, era essenzialmente *oggettiva*, come Reid avea fatta la *percezione*: in tal modo Galluppi diede ai sensi l'attitudine di percepire l'esistenza de' corpi.

Ma è impossibile l'accordare ai soli sensi la percezione dell' esistenza de' corpi. Conviene osservare che io non posso dire in modo alcuno di aver percepito i corpi come esseri esistenti, fino che io non ho detto a me stesso "questi tali esseri esistono „. Or per questo è assolutamente necessario che io m'abbia prima l'idea *generale dell' esistenza*, la qual Galluppi vorrebbe farla venire dopo percepiti i corpi, per una operazione della mente nostra sopra le percezioni di quelli. Ma queste percezioni di esseri esistenti, la suppongono: nè ella, universale com'è, si può cavar mai da' particolari. Io concedo adunque al Galluppi la comunicazione immediata dello spirito nostro co' corpi, concedo che colle sensazioni noi proviamo in noi stessi un'azione de' corpi, ma non già che esse bastino a farci percepire degli esseri in se esistenti: le *sensazioni* de' corpi non si devono confondere colle *idee*; noi percepiamo i corpi in tal modo mediante un operazione dell' intelletto, che aggiunge coll'azione de' corpi ricevuta in noi colle sensazioni, l'*esistenza*, e considera i corpi come agenti su di noi in un modo dalle sensazioni determinato.

percepiamo immediatamente per una visione inesplicabile, per un istinto naturale che ce li presenta, e ci fa dare dispoticamente ad esso l'assenso: se con ciò egli pervenne a spiegarne l'origine, non pervenne però a rivestirli d'alcuna autorità ragionevole a cui piegar noi uomini dobbiamo il nostro libero assenso.

ARTICOLO XI.

KANT DAL PRINCIPIO DI REID CAVA IL SUO SCETTICISMO, COME HUME AVEA CAVATO IL SUO DAL PRINCIPIO DI LOCKE.

Locke avea posto nella sua dottrina il principio dello scetticismo, nè se n'era accorto: egli si sviluppò nelle mani di Hume.

Reid, come vedemmo, volendo confutare lo scetticismo di Hume che avea l'origine dal principio lockiano, negò questo principio, ma ne sostituì un altro che conteneva il germe del male stesso, e più profondo, senza ch' egli punto se n'avvedesse: egli si dovea sviluppare; e si sviluppò nelle mani di Kant.

Il fatto " esiste una cognizione *a priori* ", negato da Hume, e rivendicato da Reid, fu ammesso da Kant.

Questo fatto è attestato da tutto il genere

umano. Ma il senso comune autorevole a deporre un simile fatto, non sa darne però nessuna spiegazione. Tutti gli uomini dicono " Noi conosciamo delle proposizioni necessarie ed universali ,, ; ma non dicono onde le conoscano, e da qual ragione sien mossi a prestar loro l'assenso.

Reid avea detto " Questo assenso pel quale ,, gli uomini tutti affermano a se stessi delle pro- ,, posizioni necessarie ed universali, è un giu- ,, dizio naturale, istintivo, di cui non si può ,, dar ragione veruna, ma conviene limitarsi ad ,, affermar semplicemente un tal fatto misterioso,,.

Già vedemmo che questo era un ammetter nell'uomo la cognizione *a priori*, ma un negare insieme alla medesima la sua autorità, e realità; e questa fu la strada, per la quale si mise Kant.

ARTICOLO XII.

DOTTRINA DI KANT: DISTINZIONE FRA LA FORMA, E LA MATERIA DELLE NOSTRE COGNIZIONI.

Riassumendo la dottrina di Kant, ella riesce alla seguente.

Non v'ha cognizione che cominci in noi prima della *sperienza*; ma Locke non disse però bene, affermando che ogni nostra cognizione venga da' sensi.

La cognizione nostra 1.° parte è *a priori* cioè necessaria ed universale, 2.° parte *a posteriori* cioè contingente e particolare. Noi dobbiamo adunque spiegare come sia possibile una esperienza che ci somministri sì l'una che l'altra di queste due cognizioni.

La *cognizione a priori* cioè la cognizione necessaria ed *universale*, non ha che fare colle sensazioni: ella si suscita adunque in noi, come disse Reid, e si sviluppa dal fondo stesso del nostro spirito all'occasione delle sensazioni.

Resta poi ad esaminare come sia possibile quest'ultimo fatto, cioè come avvenga che la cognizione *a priori* si susciti da sè nel nostro spirito all'occasione delle sensazioni: Reid si accontentò di osservare il fatto: si dee però anche analizzarlo: e ricercarne le *condizioni*, dalle quali egli viene, così com'è, determinato: ecco il punto onde comincia propriamente ad entrar Kant; questo punto è l'analisi della *percezione* immediata che il nostro spirito fa della cognizione *a priori*, ammessa già precedentemente dallo scozzese: ma non da lui a lungo descritta, nè applicata a tutte le specie di cognizioni *a priori*.

Kant tolse a mostrare che lo spirito umano all'occasione delle sensazioni percepisce bensì gli oggetti esteriori, ma questi oggetti non gli ven-

gono però offerti semplicemente dalle sensazioni: essi non sono semplicemente, come voleano i sensualisti, un aggregato di sensazioni; sono degli enti, e risultano da due elementi distinti fra loro, cioè 1.° dalle sensazioni 2.° e da delle qualità poste dallo spirito stesso: e queste qualità chiamolle Kant *forme*, come chiamò *materia* le sensazioni.

Quindi gli oggetti del mondo sensibile in quanto da noi son percepiti, compongonsi di *materia* e di *forma*: la materia ci è somministrata dal senso ed è tutto ciò che v' ha in essi di contingente e particolare; la forma è supplita dall'intendimento ed è tutto ciò che nell' oggetto si percepisce di necessario e di universale: in una parola la cognizione *a priori* mette la *forma*, la cognizione *a posteriori* mette la *materia* delle nostre idee.

Percepisco un albero: ora in tale percezione io non soffro solamente le modificazioni sensibili ne' miei organi corporei, le quali modificazioni soggettive o sensazioni nulla pongono fuori di me: ma oltre queste passioni che soffre il mio senso corporeo, io ammetto coll' attività del mio intendimento qualche cosa di oggettivo fuori di me, che ha un' esistenza propria indipendente da me e dalle mie modificazioni. Ora perchè io possa am-

mettere, o sia percepire questo oggetto fuori di me, quest' albero, perchè me lo rappresenti, me lo formi in una parola, io, dice Kant, debbo coll' attività del mio spirito aggiungere alla sensazione delle nozioni necessarie ed universali. A questa proposizione veramente non si può opporre cosa alcuna di solido: perciocchè, ritenendoci anche dall' entrare nelle forme della sensibilità, lo *spazio* ed il *tempo*; per lo meno è necessario che io aggiunga coll' attività del mio intendimento la nozione generale di *esistenza* o quella di *possibilità*; mentre io non ho percepito col mio intendimento un albero fino che non ho giudicato ch' egli *esista*, o almeno che *possa esistere*.

Ora Kant si occupò a ricercare e descrivere con diligenza filosofica tutte le nozioni generali che entrano nella formazione di un oggetto corporeo da noi percepito: e le ridusse a quattordici, due delle quali le nominò forme del senso esterno e interno, e furono lo *spazio* ed il *tempo*; e le altre dodici chiamò forme dell' intelletto o categorie, il che è quanto dire dodici idee generali, nelle quali è sempre necessario, secondo lui, di riporre come in altrettante classi gli oggetti che si percepiscono; anzi il percepire coll' intendimento nostro gli oggetti, non è che il riporli nell' una o nell' altra di quelle classi, il per-

cepire un oggetto coll' intendimento è un classificarlo, un giudicarlo.

Le quattro classi generali, ciascuna delle quali suddivide in altre tre minori, sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione* e la *modalità*.

Egli è impossibile, dice Kant, che voi percepiate un oggetto senza percepirlo fornito di certa *quantità*, e di certa *qualità*, senza percepire qualche *relazione*, come sarebbe di sostanza o di accidente, ed altresì qualche *modo* di esistere come sarebbe la contingenza o la necessità.

Sicchè ripor l'oggetto percepito dall' intendimento in queste quattro classi è una *condizione* necessaria, senza la quale nol si può percepire, quindi è una *condizione* dell' *esperienza*; di quella esperienza, dico, che è idonea a darci le cognizioni che noi abbiamo: ella non è possibile, non si può nè pur pensare, se non suppongasi che l'intelletto nostro in percependo gli oggetti non faccia la detta classificazione.

Ora il fare la detta classificazione, non è che un giudicarli sotto quel quadruplice rispetto: e il giudicarli non è che un fornirli di que' quattro predicati, *quantità*, *qualità*, *relazione*, e *modalità*: questi quattro predicati essendo generali non possono venir dai sensi, ma son posti dall' intelletto negli oggetti all' atto della

detta percezione: per questi quattro predicati che vengono dall'intelletto posti negli oggetti, questi acquistano il loro essere di oggetti pensabili: questi predicati adunque sono quelli che informano gli oggetti: e si possono chiamare la *forma* de' medesimi, come *la sensazione* si può chiamare la loro materia (1).

(1) Non si creda che la distinzione fra la *materia* e la *forma* delle nostre cognizioni fosse un trovato di Kant: ella è antica, e in Italia era ben conosciuta: il Genovesi l'insegnava nella sua lettera ad Antonio Conti, nella quale dopo aver esaminato se le *idee* sono il medesimo che le *percezioni,* così conchiude " Queste ragioni ne fan comprendere ,, facilmente che l'idee sieno *le forme delle nostre perce- ,, zioni*, la cui maggior parte cioè le prime e semplici che ,, sono gli elementi della sua scienza la mente riceva, non ,, si crei. Via su abbandoniamoci a questo sentimento: do- ,, ve pare che la più verisimile ragione ci porti ,,. Ciò che trovo inesatto nella dottrina del Genovesi si è il non aver distinto le idee pure ed universali, che sono propriamente forme, dalle concrete, e il chiamarle forme delle *percezioni* anzi che delle *sensazioni.* Le idee universali unite colle sensazioni formano le *percezioni* de' corpi, le quali risultano da due elementi 1.° da idee particolari (semplice apprensione della cosa), e 2.° dal giudizio della attuale esistenza della medesima. Ma di tutto ciò più a lungo altrove.

ARTICOLO XIII.

IN CHE MODO KANT CERCA D'EVITARE LA TACCIA DI IDEALISTA.

Kant pretende di avere in tal modo confutato l'idealismo, e lo scetticismo: ma non l'ha confutato che in un senso, cioè dichiarando l'idealismo di Berkeley, e lo scetticismo di Hume troppo ristretto.

Egli avea trasportato l'idealismo del primo dai sensi allo stesso intendimento.

Berkeley aveva detto: i corpi non sono nulla di reale fuori di noi: non sono che mere nostre sensazioni. Quest'era conseguenza della teoria di Locke: non possedendo noi che sensazioni, non si potea difinire l'idea che noi abbiam de' corpi, se non: un aggregato di sensazioni.

Kant difinisce i corpi: " un'unione (una ,, sintesi) di forme intellettuali e di sensazioni.,,

Sì le une che le altre vengono da noi; le prime dall'attività del nostro intelletto, le seconde dalla suscettività del nostro senso: nulla di reale è veramente per noi conosciuto: non sappiamo nè pure se qualche cosa di reale sia in sè e fuori di noi possibile.

Tal conseguenza venia dirittissima dalla teo-

ria di Reid. Questi aveva detto " i corpi che noi
„ percepiamo non sono le sole nostre sensazio-
,, ni; un istinto del nostro intelletto ci reca ad
,, aggiungere alle medesime un oggetto ,,. Ammettendo che questo oggetto si percepisce da noi per una attività cieca del nostro spirito, egli somministrò a Kant l'occasione di conchiudere: dunque egli non è che un parto del nostro spirito.

Kant dice: Io non sono idealista, perchè non ammetto che i corpi sieno mere sensazioni come Berkeley: egli accetta il titolo in un senso più sublime, trascendentale: è il medesimo che dire: Io non sono tanto poco idealista, quanto è Berkeley (1).

ARTICOLO XIV.

IN CHE MODO KANT CERCA D'EVITARE LA TACCIA DI SCETTICO.

Io non sono scettico, dice Kant. In che consiste lo scetticismo? Nel negare la corrispondenza delle nostre idee cogli oggetti fuori di noi. Ora io non nego questa corrispondenza: io analizzo gli oggetti da noi pensati, e trovo che risultano

(1) *Critica della ragione pura. Crit. elementare*, P. I. e P. II, Divis. I, Lib. II, c. II, sez. III.

da due elementi, cioè da un elemento empirico quali sono la sensazioni, e da un elemento razionale quali sono i concetti dell'intelletto: se queste due cose non si uniscono insieme, l'oggetto pensato non è. Ora di che possiamo parlare noi se non di oggetti pensati? Non ci sono dunque due cose, l'oggetto pensato, e il concetto del medesimo, fra cui si possa disputare se passi corrispondenza; ma non ce ne è che una sola di cui il mio concetto è una parte, l'altra parte è la mia sensazione. Reid disse " non ci sono ,, che oggetti esterni, e non *idee* de' medesi- ,, mi ,, : egli dovea dire il contrario, se fosse stato fedele a' suoi principj " non ci sono og- ,, getti che non siano idee ,,.

Percepire una cosa, è quanto dire che il mio intelletto la vede fornita di certa quantità, qualità, relazione, e modalità: il mio intelletto non la potrebbe vedere se non collocandola con un suo giudizio in queste quattro classi, cioè attribuendole un quanto, un quale, qualche relazione almen con se stessa, e un modo di essere.

Ora egli non può attribuire alla medesima queste nozioni generali senza averle in se; ed esse non vengono da' sensi. Il nostro intelletto adunque è quello che si crea di sè stesso in parte l'og-

getto suo, cioè che dà a lui la forma, mentre la materia è data dai sensi.

In questo rispetto è, che Kant dice " Le ,, categorie costituiscono concetti, dettano legge ,, *a priori* ai fenomeni, e con essi la dettano ,, alla natura, quale unione di tutti, ov'ella ,, si consideri materialmente, *natura materialiter spectata* ,,.

E altrove " Generalmente parlando la sintesi ,, consiste, siccome vedremo più avanti, in un ,, mero effetto dell'immaginazione; di una CIECA, ,, tuttochè indispensabile, funzione dell'animo, ,, senza la quale non è cosa onde ne fosse concesso ,, aver cognizione; quantunque egli è ben ,, raro che siamo consapevoli a noi stessi di siffatta ,, funzione. E considerando questa sintesi relativamente ,, ai concetti, ella è funzione che ,, appartiene all'intelletto: ed è quella per mezzo ,, e non prima della quale ci procura esso, ,, in istretto senso, il sapere ,, (1).

La questione adunque dello scettico è eliminata interamente dalla filosofia critica, perciocchè lo scettico dimanda " come ci possiamo accertare ,, che gli oggetti corrispondano ai concetti ,, che noi abbiamo de' medesimi ,, : mentre

(1) *Logica Trasc. Analitica* L. I. Cap. I. Sez. III.

la filosofia critica dice “ i concetti non sono già ,, una rappresentazion degli oggetti, ma una par- ,, te, cioè la parte formale de' medesimi ,,.

Sembra però che Kant con questa giustificazione abusi soverchiamente de' suoi lettori, spiegando quell' aria a lui solita di un volerla dare ad intendere, e con una buffonesca gravità altrui corbellare.

Perocchè chi non sa che lo scetticismo consiste nel negare la certezza delle cose in sè, indipendentemente dalle modificazioni dello spirito nostro? Ridurre adunque il sistema degli scettici alla semplice questione “ se gli oggetti percepiti ,, corrispondano ai nostri concetti ,, è un appigliarsi ad una questione secondaria e parziale, dissimulando la primaria e generale.

Ora dall' istante che Kant ci dice che noi non siamo certi che de' *fenomeni*, che gli oggetti de' nostri pensieri emanano rispetto alla forma dal nostro spirito limitato, che noi non abbiam nè pure l'idea delle cose che hanno una esistenza in sè e non in noi, cioè de' *noumeni*, che non sappiamo se sien possibili: egli ci involge in un idealismo così universale, in una illusione soggettiva così profonda: egli ci rinserra in un tal cerchio di sogni da cui non ci è mai dato di trascendere per aggiungere a qualche realtà:

che non rende già incerto l'uomo di ciò che sa, e per questo non si potrà dire *scettico*, ma lo dichiara di qualunque sapere incapace: e redendo impossibile ed assurda ogni cognizione reale, è via più tristo che il scettico: è il scetticismo che ha perfezionato, che ha consumato se stesso: e che sotto un tal nuovo nome di *criticismo*, annulla l'umanità stessa che solo pel conoscere esiste: è l'ultima opera della filosofia che strappa dal capo dell'uomo la corona di re dell'universo, e che democratizza la società generale degli esseri, dopo aver democratizzato la società umana.

Kant medesimo confessa che il criticismo è una dottrina essenzialmente negativa, ma paragona la filosofia che lo precedette all'opera temeraria e impossibile della torre di Babel! tale e tanta è l'umiliazione dello spirito umano: sì miserabile è l'ultimo risultato della sua sapienza abbandonata a se stessa: che dopo tanti secoli di meditazioni, di lusinghe e di vanti, procedendo sempre baldanzosa al conquisto della verità, al fine della via concluda colla confessione della propria impotenza e nullità: e di questa insuperbisca come della massima e dell'ultima delle sue scoperte!

ARTICOLO XV.

ERRORE FONDAMENTALE DEL CRITICISMO.

L'errore fondamentale del Criticismo consiste nell' aver fatto delle idee nostre, e delle cose esterne una cosa sola.

Una cosa sola avea di quelle due fatto Reid: ma Reid avea detto: questa cosa sola sono gli oggetti esterni, le idee non esistono.

Kant disse: questa cosa sola sono le idee, son queste gli oggetti, altri oggetti esterni non esistono.

I *concetti* sono generali, osservò Kant: dunque non possono esistere nelle cose, ma solo nella mente.

Questo era vero; ma di questo non veniva che i *concetti* nostri entrino come un elemento nell' oggetto esterno a comporlo, e costruirlo: egli è necessario distinguere quel concetto o idea generale onde noi giudichiamo l'oggetto, dall' elemento che è in lui, e che assai facilmente confondesi.

Prendiamo in esempio un' idea generale, l'*esistenza*: bisogna distinguere due esistenze, cioè 1.° l'esistenza generale la quale è solamente nel nostro intelletto, 2.° l' esistenza particolare che è nell' oggetto stesso.

Vero è che noi percepiamo l'oggetto intellettuale, quasi con uno stromento acconcio a ciò, coll'idea generale dell'esistenza, che abbiamo in noi: giacchè quando formiamo questo giudizio " Il tal oggetto esiste ,, (ciò che equivale a percepire quel tal oggetto), allora noi applichiamo il predicato generale di esistenza al soggetto: ma non ne viene mica di ciò, che con questa nostra operazione noi poniamo nell'oggetto percepito, l'*esistenza in generale*: anzi non facciamo che trovarvi l'*esistenza sua particolare*: e metter questa non punto creata da noi, ma riconosciuta nell'oggetto, nella esistenza generale, cioè nella classe generale degli esseri esistenti.

Se l'esistenza che noi percepiamo in un dato oggetto, fosse quella medesima, che noi abbiamo nel nostro intelletto, in tal caso, quando noi percepiamo un oggetto, dovremmo mettere in esso un'esistenza generale, perciocchè l'esistenza nell'intelletto nostro è generale: ma la cosa non va così: anzi noi ravvisiamo, e non mettiamo nell'oggetto un'esistenza particolare e a lui solo determinata.

Laonde il non aver distinto fra il concetto della mente, che è sempre generale, e la cosa percepita mediante questo concetto, che è particolare, condusse in errore l'autore della Filosofia critica;

perocchè riguardò come una cosa stessa il concetto intellettuale, e la cosa a lui rispondente nell'oggetto percepito: e quindi formò dell'universo intero una produzione dell'umano intendimento e della umana sensibilità: mettendo quello la *forma* e questa la *materia*, come due ingredienti necessarj a comporre gli oggetti tutti del mondo.

Questa osservazione fatta in particolare rispetto all'idea generale di esistenza, dee farsi medesimamente rispetto a qualunque altra idea generale, e massimamente alle dodici idee o categorie kantiane, alle quali Kant credette che tutte le idee generali si riducessero.

E perchè meglio la verità di quanto osserviamo, veder si possa, applichiamo il ragionamento esposto ad una delle quattro idee o categorie principali, cioè a quella di *quantità*.

L'idea di quantità che io ho nella mia mente, non è già la quantità stessa che io percepisco in un oggetto materiale, per esempio in una casa: ma queste son due quantità interamente distinte.

Evidente è questa distinzione: perocchè sebbene queste due quantità, cioè quella che ho nella mente mia, e quella che percepisco nella casa, si chiamino col solo vocabolo di quantità;

tuttavia esse hanno caratteri distinti e contrarj. La quantità che ho nella mente non è che un'idea generale, una quantità che ha il carattere di universalità: nella casa all'opposto io non percepisco già la quantità generale o la quantità possibile e applicabile ad altri oggetti, ma una quantità propria e individua della casa stessa, inamovibile dalla medesima, e contraria perciò all'idea del mio intelletto, com'è contrario il particolare al generale, che l'uno esclude l'altro. Quella quantità dunque, che è concetto nella mia mente, non è quella che io percepisco nella casa; quindi erra la critica Filosofia dicendo che nella percezione degli oggetti esterni noi riferiamo ad essi quell'idea di quantità che è in noi, con un discorso simile a quello che fa Condillac dove osserva che noi riferiamo e apponiamo ai corpi quella sensazione di colore che non è che in noi. Checchè sia del ragionamento condillachiano, quello foggiato da Kant all'istesso modo, ma applicato alle idee invece che alle sensazioni, si scorge subito esser falso dall'istante, che si giunge a distinguere il *concetto generale*, dall'*attributo particolare* dell'oggetto percepito.

Il medesimo discorso è da farsi relativamente all'idea di *qualità*, a quella di *relazione*, e a quella di *modalità*; come pure alle idee a queste

subordinate: anzi a qualunque idea generale possibile, della quale noi ci serviamo per giudicare un oggetto, attribuendogli qualche qualità. Converrà sempre distinguere fra l'*idea generale* che è in noi, e la *qualità particolare* in lui riconosciuta: l'idea generale è la regola dietro la quale noi formiamo il nostro giudizio, la *qualità particolare* in lui riconosciuta è l'effetto del nostro giudizio, è ciò che mediante il detto giudizio noi siam pervenuti a conoscere: non è dunque vero che l'intelletto nostro pone nell'oggetto la sua idea: ma egli si serve della sua idea per conoscer ciò che già è nell'oggetto: egli pone al contrario l'oggetto nella sua idea (1).

La verità di questa distinzione apparisce via più manifesta considerando che cosa noi facciamo quando pronunziamo un giudizio sugli oggetti: noi per esempio diciamo " questa casa è grande ,,.

(1) Io dimostrerò a suo luogo che la comunicazione nostra immediata coll'oggetto esterno si fa mediante le *sensazioni*: questo Kant lo ignorò, come sembra, perfettamente: indi egli non potè conciliare queste due verità 1.° che noi conosciamo gli oggetti mediante *concetti*, 2.° che gli oggetti conosciuti da noi son diversi dalla nostra cognizione de' medesimi. Non potendole conciliare, sacrificò la seconda alla prima: come fanno tutti i filosofi del secolo: difendono qualunque assurdità prima che dire: confesso che questo nodo io nol so punto sciorre.

Analizziamo questa proposizione: in essa non c'è nulla che esprima una nostra creazione della casa: nulla che esprima che la grandezza la mettiam noi nella casa. Il senso di quelle parole non presenta se non una operazione del nostro spirito colla quale egli riconosce la grandezza di quella casa.

Esaminiamo meglio tale operazione: ella suppone l'idea di grandezza in noi, che ci serve per riconoscere la grandezza nella casa: l'idea di grandezza in noi non è dunque la grandezza della casa; è un istromento mediante il quale conosciamo quella grandezza particolare, come la grandezza di qualunque altro oggetto: le grandezze particolari sono infinite, la grandezza generale è una e immutabile.

Questo è almeno ciò che il senso comune depone. Tutto il genere umano, tutte le scuole, tutte le plebi hanno distinto fra l'idea di una qualità in generale, e la qualità esistente nella cosa; la prima riconobbero esistere nella mente, e l'altra all'incontro fuori della mente e nella cosa. Ora se Kant quando ammise la cognizione *a priori*, cioè necessaria ed universale, partì dal senso comune: e disse a Locke " L'esistenza di una tale cognizione è innegabile: perchè tutti gli uo-
,, mini l'ammettono ,,; io prego Kant di volere ri-

conoscere che è parimente una deposizione del senso comune questa distinzione che cerco qui di stabilire fra l'idea generale di una qualità, e la qualità particolare dalla cosa partecipata (1). Se egli intraprese una teoria per ispiegare un fatto dal senso comune deposto, a lui è egualmente necessario di fare entrare nella teoria anche gli altri fatti che alla stessa materia si riferiscono, dal senso comune degli uomini parimente deposti e fermati.

Finalmente se non esistesse una differenza reale fra la mia idea, e la parte corrispondente dell'oggetto, potrei io distinguere mai queste due cose? Perchè dunque fu da tutti distinta? quale è il fondamento di una tal distinzione?

(1) Reid è acconcio di negarmi che questa sia la deposizione del senso comune: ogni lettore giudizioso giudicherà di questa controversia. La disparità però di opinione fra me e Reid intorno a ciò che depone il senso comune, dimostra che l'autorità di questo non è sempre così evidente per sè che debba convincere egualmente tutti gli uomini individuali.

ARTICOLO XVI.

ALTRO ERRORE DEL CRITICISMO.

Altro errore della Filosofia critica è questo. Kant suppone gratuitamente che noi quantunque volte percepiamo un oggetto esterno coll'intelletto, siamo obbligati di percepire *intellettualmente* altresì la sua quantità, la sua qualità, e la sua relazione. In questo egli mostra di non avere abbastanza approfondito, quanto a me pare, la natura di quell'atto intellettuale onde noi percepiamo gli oggetti.

In fatti perchè io possa col mio intelletto percepire un oggetto esterno, è bensì necessario ch'io lo giudichi esistente; ma su tutto il resto non è necessario ch'io pronunzj un giudizio: non è necessario ch'io attribuisca al medesimo espressamente una quantità, qualità, e relazione. Sopra tutte queste cose io posso sospendere il mio giudizio, e tuttavia percepirlo intellettualmente: purchè io dica a me stesso “ esiste „.

Questo puro giudizio che io faccio nel primo atto della percezione intellettuale, si potrebbe esprimere così “ Esiste qualche cosa che modifica i „ miei sensi, fornita certo di tutte le sue con„ dizioni per l'esistenza „.

Non è però necessario che col mio intelletto mi fermi a percepire queste condizioni: il complesso delle sensazioni offerisce al mio spirito un oggetto abbastanza determinato perchè io possa riferire a lui il giudizio " esiste ,, senza che mi sia necessario di ricercare anche coll' intelletto il modo, o le determinazioni particolari di questa esistenza.

L'errore kantiano adunque qui consiste nell'aver egli supposto che le quattro categorie, cioè la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, e la *modalità*, sieno condizioni della *percezione* intellettuale, mentre non sono che condizioni dell'*esistenza* delle cose esterne.

Certo, nessuna cosa limitata può esistere senza una quantità, delle qualità, e delle relazioni: ma tutte queste cose che pure in lei sono, non è necessario che sieno da me intellettualmente percepite perchè io possa dire d'aver percepita la cosa. E in ogni oggetto rimangono occulte molte proprietà che si scuoprono poscia col tratto di tempo e col lungo esame della cosa; e pure la cosa si potè benissimo aver percepita intellettualmente senza aver percepite intellettualmente quelle proprietà o qualità.

In somma esaminando che cosa esiga l'atto che fa il nostro intelletto quando percepisce un

oggetto esterno ossia corporeo, si trova che non esige se non queste due cose : 1.° che l'oggetto esterno abbia affetti i nostri sensi corporei, 2.° che l'intelletto pronunzj il giudizio sulla sua esistenza.

Il giudizio che pronunzia l'intelletto sulla esistenza dell' oggetto, e che si riferisce all' oggetto produttore delle sensazioni, è l'atto onde l'intelletto percepisce.

Ma l'intelletto non ha bisogno di pronunziare altrettanti giudizj sulla quantità, qualità, e relazioni dell' oggetto per percepirlo: dunque l'intelletto può percepire l'oggetto anche senza bisogno ch'egli percepisca coll' intelletto la sua *quantità*, le sue *qualità*, e *relazioni*. Dunque queste quattro cose sono bensì condizioni dell' esistenza degli oggetti quando si prendono nella loro esistenza particolare; ma non sono, come pretende Kant, condizioni della percezione intellettuale; anche senza l'uso dell'idee generali di quantità, qualità, e relazione, l'intelletto può percepire gli oggetti: sebbene non possa percepir questi senza l'uso dell' idea generale di esistenza.

Quando poi l'intelletto ha percepito un oggetto offerto da' sensi; egli può anche esaminarlo, e percepire a mano a mano la sua quantità, le sue qualità, e relazioni. Ed è così che si perfeziona la nostra cognizione intellettuale

degli oggetti. Ella esiste mediante il giudizio sulla loro esistenza, ella si perfeziona mediante altri giudizj più particolari portati sopra i medesimi.

Kant dovea cadere necessariamente nell' errore che stiamo facendo osservare: questo non è che una conseguenza dell' errore fondamentale esposto nell' articolo precedente.

Non avendo egli osservato che esiste qualche cosa di particolare nell' oggetto corrispondente a quelle quattro idee generali di quantità, qualità, relazione, e modalità; immaginò una quantità, qualità, relazione e modalità uscente dalla mente, e nello stesso tempo tale che entrasse a formar parte dell' oggetto per una nostra illusione, attribuendo a lui ciò che è nostro.

Tolta questa distinzione di mezzo, egli non poteva più distinguere le condizioni dell' esistenza degli oggetti esteriori, e le condizioni della percezione de' medesimi.

Colla percezione, secondo Kant, gli oggetti non si conoscono solo, si creano: quindi le stesse dovevano essere le condizioni di questi per esistere e per essere percepiti.

Rimosso poi l'equivoco delle parole, risulta che avvi una *quantità*, e delle *qualità*, e *relazioni* particolari e negli oggetti: ed avvi una *quantità*, e delle *qualità*, e *relazioni* generali nella

mente. Le prime sono qualche cosa di reale, e debbono trovarsi negli oggetti, altramente essi non potrebbero esistere; sono condizioni della loro esistenza: le seconde si trovano nella mente e sono le regole per giudicare degli oggetti dopo averli percepiti, ma non sono punto condizioni necessarie per percepirli.

ARTICOLO XVII.

OBBIEZIONE DISCIOLTA.

Ciò che ho detto sulla maniera ond'avviene la percezione intellettuale, può muovere in altrui un dubbio, che qui debbo sciogliere. Questo scioglimento mi condurrà a chiarir meglio la natura della percezione intellettuale, dalla cognizione chiara della quale percezione dipende finalmente tutta la questione che noi trattiamo dell'origine delle idee.

Il dubbio di che parlo non è al tutto nuovo, e n'abbiamo fatto cenno esponendo le opinioni di Aristotele sopra la questione presente; egli è il seguente.

Io dissi che la percezione intellettuale delle cose esterne e materiali consiste in un giudizio mediante il quale lo spirito nostro dice a se stesso " esiste un oggetto rispondente alle mie sen-

,, sazioni ,, . Altri dirà : questo giudizio o è pronunciato dall'intelletto, o no. Se non è dall'intelletto pronunciato, l'intelletto nulla ancor percepisce: poichè la percezione intellettuale non è che questo giudizio. Se è pronunciato dall'intelletto, forz'è che l'intelletto percepisca le sensazioni sulle quali, o almeno in occasione delle quali pronuncia il suo interiore giudizio dell'esistenza di qualche cosa a quelle corrispondente. Ora se l'intelletto percepisce le sensazioni, non è dunque bisogno del giudizio per la percezione intellettuale, mentre l'intelletto percepisce prima le sensazioni, e poi le giudica.

Questa obbiezione, non ha origine che da un po' di confusione d'idee sulle facoltà dello spirito, e sulla mancanza di distinzione nei nomi che alle medesime applicano i filosofi. Essa si dissipa pur colla chiara descrizione della percezione intellettuale che io son per fare, e colla enumerazione delle facoltà nostre che concorrono a produrla.

Richiamisi di nuovo la definizione data della percezione intellettuale per le cose corporee. " Essa è un giudizio mediante il quale lo spirito
,, afferma esistente qualche cosa percepita dai
,, sensi ,,.

Or analizzando quest' atto dello spirito, noi troviamo esser necessario, acciocchè egli si operi,

1.° Che il corpo che trattasi di percepire, operi in su' nostri sensi, e quindi ci produca delle sensazioni: giacchè questo corpo sensibile è quello che dee essere giudicato esistente.

2.° Per giudicarlo esistente noi dobbiamo avere in noi l'idea generale di *esistenza*, che è quell'idea generale che al detto corpo viene applicata dicendo " esiste ,, ; idea generale che non vien percepita dai sensi.

3.° Finalmente fa bisogno un atto nel quale noi consideriamo l'azione de' corpi su di noi dalla parte del principio operante, e questo principio lo riguardiamo come in sè esistente, diverso da noi, il che è un classificarlo nella classe delle cose esistenti, e un chiudere il giudizio " Esiste ciò che ferisce i miei sensi ,,.

Ora da questa analisi della percezione vedesi che alla medesima concorrono e cooperano tre facoltà distinte del nostro spirito, cioè

Primo, la facoltà di sentire il corpo sensibile.

Secondo, la facoltà che possiede l'idea generale di *esistenza*; la quale somministra il predicato del giudizio.

Terzo, finalmente, la facoltà che unisce il predicato al soggetto, e che così mette nel giudizio la copula, o sia forma il giudizio stesso.

Ora in qualunque maniera si vogliano nomi-

nare queste facoltà, egli è però necessario tenerle distinte sempre e non confonderle insieme giammai.

Se noi vorremo chiamare la prima col nome di *sensibilità corporea*, la seconda col nome d'*intelletto*, e la terza col nome di *ragione* o di *facoltà di giudicare*, e non confonderemo mai fra loro queste denominazioni così stabilite; in tal caso le osservazioni seguenti varranno a sciorre pienamente, come a me sembra, la proposta obbiezione.

La *sensibilità* percepisce immediatamente l'azione del corpo sensibilmente e passivamente (sensazioni): l'*intelletto* possiede in se l'*idea di esistenza* (ondecchessia egli l'abbia, la dee avere, come vedemmo, prima che segua il giudizio di cui parliamo). Ora egli è certo che fino che una *potenza* ha in separato il complesso delle sensazioni o l'azione del corpo, e l'altra potenza ha solo l'idea *di esistenza*, non è possibile che segua giudizio alcuno: si hanno bensì due elementi del giudizio, cioè il soggetto ed il predicato; ma fino che l'uno sta separato dall' altro, il giudizio non è formato: la loro sintesi o unione è quella che costituisce il giudizio. Ora ecco come ciò succede.

La *sensibilità*, e l'*intelletto* sono due facol-

tà d'uno stesso soggetto: d'un IO perfettamente semplice. Ora questo soggetto unisce nella semplicità della sua coscienza, que' due elementi distinti, che quelle sue due distinte facoltà a lui somministrano. Cioè quell' IO che da una parte vengo modificato dalla *sensibilità* e sento per essa l'oggetto sensibile agente sopra di me, sono quel medesimo che dall'altra possiedo l'*idea di esistenza* nel mio intelletto. Questo però ancora non basterebbe; perocchè queste due cose, cioè il corpo in quanto è percepito da' sensi, e l'idea di esistenza, potrebbero esistere in un soggetto semplice l'una a canto l'altra senza però unirsi, senza raffrontarsi l'una coll'altra. Egli è dunque necessario di più che questo soggetto semplice che possiede in se stesso questi elementi del suo giudizio, cioè il corpo sensibile (materia) e l'idea di esistenza (forma del giudizio), abbia una virtù od efficacia per la quale possa rivolgere la sua attenzione, ossia *riflettere* sopra se stesso, e sopra tutto ciò che patisce o che ha in se stesso. Questo soggetto adunque 1.° riflette d'avere da una parte ciò che prova nella sensibilità, e contemporaneamente ciò che ha nell'intelletto, cioè l'idea di esistenza; 2.° paragona il corpo sensibile all'idea di esistenza; 3.° e ravvisa in esso una esistenza che non è se non

una realizzazione particolare di quella esistenza ch' egli prima concepiva in generale e solo come possibile. Queste tre operazioni che vengono fatte rapidamente nel fondo della coscienza di un ente sensibile e ad un tempo intelligente, sono quelle che costituiscono la terza delle facoltà enunciate, cioè la facoltà di giudicare, o di ragionare, o, come l' abbiam chiamata, la *ragione.*

Venendo ora dunque a rispondere all' obbiezione che mi fu proposta, dico che secondo la denominazione data a queste tre facoltà, non è già l'*intelletto* quello che giudica, e perciò egli non è la facoltà che percepisce, ma egli è solo la facoltà che somministra alla *ragione* il mezzo di percepire, ossia la regola di giudicare, ossia l'idea generale che serve di predicato nella formazione del giudizio. Sebbene però non sia l'*intelletto* quello che propriamente percepisce, tuttavia si chiama *percezione intellettuale* quella che descriviamo, perchè l'intelletto fornisce alla medesima la parte principale e formale.

E da quanto abbiam fino a qui ragionato egli non sarà difficile ormai ritrarre una definizione esatta della *percezione intellettuale*, e sarebbe la seguente: " La percezione intellettuale ,, è quella che fa il nostro spirito di un oggetto

„ sentito, quando lo vede (1) in relazione colla
„ nozione generale di esistenza „.

ARTICOLO XVIII.

MERITO FILOSOFICO DI KANT: EGLI VIDE CHE IL PENSARE NON ERA CHE UN GIUDICARE.

Il merito principale di Kant sembrami quello di essersi avveduto meglio d'ogni altro filosofo moderno, della essenziale differenza fra le due operazioni del nostro spirito, il *sentire*, e l'*intendere* (2).

(1) I termini tolti dal senso della vista, ed applicati in un senso traslato a significare le operazioni degli altri sensi, si fanno fonti inesausti d'equivoci e di errori, come avremo occasione più volte di osservare. Non credo però che il medesimo dir si possa della parola *vedere* applicata alla mente: oltrechè può dirsi che questa parola sia divenuta propria da traslata che era al principio per l'uso comune della medesima.

(2) Egli conobbe che l'*intendere* era essenzialmente diverso dal *sentire*; ma non pervenne per questo, come vedremo, a conoscere la intima natura dell'operazione intellettuale. Ciò che vide si fu che l'*intendere* era qualche cosa di attivo, il *sentire* qualche cosa di passivo: “ Tutte le *visioni*, egli dice, perchè sensitive, sono fondate sopra affezioni; i *concetti* sopra funzioni „ *Log. Trascendent. Analit.* L. I, cap. I, Sez. I.

Egli chiamò *visioni* tutto ciò che il senso presenta: così generalizzò questa parola, il significato proprio della quale

Dalla distinzione esatta di queste due operazioni egli fu posto in istato di potere analizzare questa seconda operazione, cioè l'*intendere*; la quale operazione non si poteva giammai sottomettere ad un' analisi accurata se non si fosse prima isolata, o sia separata da ogn' altra facoltà a quella affine ed aderente.

L'analisi accurata dell' *intendere* fruttò a Kant la cognizione di una verità assai rilevante, qual è quella che tutte le operazioni della mente nostra si riducano finalmente a de' giudizj: " Noi possiamo, egli dice, ridurre a giudizj „ tutte le operazioni dell' intendimento, in modo „ che sia lecito rappresentarcelo in generale co- „ me una facoltà di giudicare „ (1).

non si può riferire che alla vista: mostrerò altrove quanti errori abbia prodotto questo vezzo comune de' filosofi di parlare degli altri sensi con parole *traslate* tolte dal senso particolare della vista.

(1) *Crit. della R. P., Log. trasc.* Div. I, L. I, Sez. I.

ARTICOLO XIX.

KANT VIDE ASSAI BENE LA DIFFICOLTA' DI ASSEGNAR L'ORIGINE DELLE COGNIZIONI UMANE.

Essendo Kant pervenuto a conoscere che qualunque funzione del nostro intendimento si riduceva finalmente ad un *giudizio* ; egli potè vedere in un modo più generale e più profondo di tutti gli altri moderni filosofi che l'hanno preceduto , dove giacevasi la difficoltà nello spiegar l'origine delle umane cognizioni.

S' avvide egli subito che l'intelletto nostro non potea giudicare se non possedendo delle nozioni generali , o de' concetti , com' egli li chiama , perciocchè il giudizio non è che il mettere un oggetto particolare sotto un concetto generale. Ora diss' egli seco medesimo , io vedo benissimo come noi possiamo avere mediante i sensi la rappresentazione di un oggetto particolare : ma non vedo modo alcuno onde noi possiamo avere i *concetti* , cioè le nozioni generali , che ci debbon servire di attributo o di predicato all' oggetto rappresentatoci. La difficoltà adunque non può consistere che nello spiegare questi *concetti* anticipati , cioè supposti precedenti alle sensazioni.

Di ciò conchiuse assai giustamente , che pri-

ma di tutto convenivasi analizzare la *funzione del giudizio*, e indicare tutti i concetti de' quali egli abbisognava; ciò che egli si propose di fare nella parte ch'egli intitolò *Analitica trascendentale*.

" Pensare, ecco le sue parole, è sapere
,, per mezzo di concetti: e questi concetti nella
,, loro qualità di attributi di giudizj possibili,
,, si riferiscono ad una rappresentazione di qual-
,, che oggetto indeterminato. Per esempio, il *con-*
,, *cetto* di corpo dinota qualche cosa (supponi
,, metallo) che può essere conosciuta mediante il
,, detto *concetto*. Non è dunque *concetto* per
,, altro, se non perchè in esso comprendonsi al-
,, tre rappresentazioni, o sia perchè può riferirsi
,, ad altri oggetti. Laonde il *concetto* è l'attributo
,, in un giudizio possibile; per esempio il con-
,, cetto *corpo*, è l'attributo in questo giudizio:
,, il metallo è un corpo. Noi dunque potremo
,, trovare tutte le funzioni dell'intelletto, coll'in-
,, dicare semplicemente le funzioni dell'unità ne'
,, giudizj ,, (1).

(1) *Crit. della Rag. Pura*, *Logica*, Div. I, Lib. I, Sez. I.

ARTICOLO XX.

DISTINZIONE FRA' GIUDIZJ ANALITICI E SINTETICI.

Kant avea conosciuto meglio d'ogn' altro fra' moderni filosofi, che il modo generale di tutte le operazioni intellettuali, e perciò anche della percezione intellettuale, è il giudizio.

Questa verità luminosa l'avrebbe potuto condurre dirittamente alla piena cognizione della funzione intellettuale, s'egli l'avesse seguita con diligenza, e senza amore soverchio di regolarità e di sistema. Vediamo in quella vece a che lo scorsero i suoi pensieri.

Afferrato il principio " pensare è giudicare,,, egli mosse il suo viaggio filosofico da questo punto certo: e cominciò ad investigare la natura del giudizio.

Tale investigazione gli diede per risultato, che tutte le specie possibili de' giudizj son due: giacchè in due modi opera la mente nostra: o essa divide una idea in più parti, il che diccsi *analisi*: o congiunge più parti in una idea, il che si appella *sintesi* (1): quindi altri giudizj sono analitici, altri sintetici.

(1) Kant dice che non corse mai al pensiero di alcun filosofo prima di lui la divisione fra i *giudizj sintetici* ed *ana-*

I *giudizj analitici* sono quelli mediante i quali noi attribuiamo al soggetto un predicato che è essenzialmente inerente al medesimo, sicchè si confonde in una cosa identica con lui, come sarebbe " il triangolo è una figura di tre lati ";
nel quale giudizio non si fa che spiegare la parola triangolo affermando ciò che questo è, nè più nè manco, cioè " una figura fornita di tre lati ".

I *giudizj sintetici* sono quelli ne' quali il predicato non è contenuto nel concetto del soggetto, ma è qualche cosa di più di ciò che esprime questo concetto: per esempio quando io dico " quest'uomo è bianco ", io aggiungo il predicato di *bianco* al soggetto *uomo* che non lo rac-

litici (*Crit. della Rag. Pura*, Introd. VI.) : ma questo non è che uno de' soliti vanti de' moderni filosofi : ciascuno pretende d'aver veduto egli solo il primo le più importanti verità, gettando nel fango tutti i suoi predecessori. Le pretensioni di Kant a questo proposito superano ogni misura. In quanto a me, io vedo le due operazioni della intelligenza nostra, cioè quella di comporre, e quella di dividere (sintesi, ed analisi) eccellentemente descritte da Aristotele; e dopo lui, conosciute più o meno da tutti i filosofi : e queste due maniere di operare sono appunto le due specie di giudizj kantiani. Ciò che non vide altri prima di Kant, si è l'esistenza di giudizj sintetici *a priori*, intesi nel senso kantiano : ma questi io li credo un sogno del nostro filosofo critico, come più innanzi dimostrerò (Art. XXII).

chiude in se stesso, perciocchè vi sono anche uomini neri e d'altro colore.

Kant osservò la diversa proprietà e il diverso ufficio di queste due specie di giudizj che fa la mente umana con queste parole: " Si potrebbero chiamare giudizj *rischiaranti* i primi (cioè
,, gli analitici), ed *amplificanti* i secondi (cioè
,, i sintetici): stantechè negli analitici non si aggiunge nulla col predicato all'idea del soggetto, ma essi non fanno che dividerlo e notomizzarlo, dirò così, nelle sue proprie idee parziali,
,, come quelle che già nel medesimo si pensano
,, sebbene oscuramente. All'opposto i *sintetici* aggiungono all'idea del soggetto un attributo che
,, non era punto immaginato in essa idea, e che
,, non sarebbe potuto indi emergere, nè ricavarsi
,, per qualunque notomia fare se ne volesse,,.

ARTICOLO XXI.

COME KANT POSE IL PROBLEMA GENERALE DELLA FILOSOFIA.

Stabilita la distinzione fra i *giudizj analitici* e *sintetici*, come le due specie di operazioni che ha il nostro spirito intelligente, bisognava spiegare siccome questi giudizj potessero cominciare a formarsi nella mente nostra: perciocchè

messa in chiaro la generazione di questi giudizj, era pure spiegato l'acquisto delle idee come di qualunque altra funzione della mente.

Egli adunque cominciò dall'osservare che ogni *giudizio analitico* ne supponea fatto già precedentemente un *sintetico* : perciocchè io non posso scomporre se non ciò che io ho già prima composto. Quando io faccio il *giudizio analitico* surriferito " il triangolo è una figura di tre lati ,, , io debbo sapere già il valore della parola *triangolo* , altramente io non potrei definirla siccome fo col detto giudizio. Ora per conoscere il valore della parola *triangolo* io debbo 1.° aver nella mente mia il *concetto* di triangolo , 2.° sapere che a questo *concetto* fu imposto quel nome.

Ma come posso io avere il *concetto* del triangolo (1), se nella mia mente non ho unito insieme l'idea di figura , coll' idea de' tre lati , cioè se non ho detto prima a me stesso " è possibile una ,, figura con tre lati ,, ? Ora il dire " è possibi- ,, le una figura con tre lati ,, non è che pronunciare un giudizio sintetico , perciocchè nel *concetto* di figura non è già compresa la determinazione ossia il predicato dei *tre lati* : sicchè si

(1) Il concetto di triangolo in genere, di cui qui si parla, non si dee già confondere colla mera sensazione di un triangolo particolare e fisicamente esistente.

danno figure con vario numero di lati. Non si può dunque formar giammai un *giudizio analitico*, senza supporre d'aver fatto prima un *giudizio sintetico*: non si può scomporre un concetto senza supporre che noi abbiamo percepito quel concetto unito con tutte sue parti, il che è appunto fare il *giudizio sintetico.*

D'altro lato supponendo che io possieda già, mediante questi giudizj *sintetici*, dei *concetti*, non v'ha più difficoltà nell'intendere siccome si possano que' *concetti* scomporre nelle lor parti elementari mediante de' *giudizj analitici*: perciocchè a tal fine non mi bisogna se non che fissare la mia attenzione esclusivamente sopra qualche elemento di quelli onde il detto concetto risulta, e d'uno in altro elemento successivamente trasportarla (1).

Se v'ha dunque qualche difficoltà nello spiegare le operazioni della mente umana, ella non può consistere che nell'assegnare una cagione sufficiente a' giudizj sintetici.

(1) Questo è ciò a cui può estendersi la riflessione lockiana: per altro quando io concepisco in separato le singole parti ossia i singoli elementi di un concetto che analizzo, io debbo potere concepire anche queste singole parti intellettualmente, ossia con quella esistenza che hanno in sè: e per far ciò ho bisogno di fare una sintesi: l'analisi adunque suppone sempre la sintesi.

Kant adunque si raccoglie tutto nell' esame de' giudizj sintetici, e prima si fa a rilevare quali essi sieno.

Osserva che ve n' hanno di due maniere; altri sono quelli che si riferiscono all' esperienza, altri sono quelli che si fanno *a priori*.

I giudizj *empirici* o provenienti dall' esperienza de' sensi, sono tutti sintetici (1).

(1) *Crit. della Rag. Pura*, Introd. IV. Kant chiama sintetici questi giudizj perchè i predicati ne' medesimi sono dati, parlando degli empirici, dall' esperienza: per esempio, quando io vedo un cavallo bianco, aggiudico a quel cavallo la bianchezza che non si contiene punto nel concetto cavallo, ma che mi è data dalla sensazione della vista. Ma se il predicato mi è dato in questo stato dall' esperienza, onde ho io il soggetto (cavallo) a cui aggiudicarlo? Il soggetto *cavallo* è un concetto astratto, che io pur non avrei mai se non avessi veduti co' miei sensi de' cavalli. Ora quel concetto d'altra parte essendo astratto e generale, non mi può essere dato da' sensi. Sta qui la vera difficoltà: non consiste nello spiegare onde noi troviamo i predicati de' soggetti già da noi *concepiti* coll' intelletto: ma ella sta unicamente a spiegare come noi concepiamo i soggetti, ossia come ce ne formiamo i concetti. È questa operazione che, analizzata attentamente, somministra il seguente progresso nell' origine delle nostre idee.

1.° Noi ci formiamo il concetto di un soggetto concreto: questo concetto è composto *a*) di qualche cosa di generico che non ci possono dare i sensi, il che analizzato si trova essere l'idea generale di *esistenza*, *b*) e di qualità sensibili.

2.° Dal concetto del soggetto in concreto noi astraiamo l'esistenza attuale e quelle qualità sensibili che vogliamo, e

In fatti l'esperienza sensibile mi somministra gli accidenti, i quali non si racchiudono mai necessariamente nei nostri concetti primitivi: per esempio, l'esperienza mi mostra che certi uomini sono bianchi: questo predicato di *bianco* io non l'aveva inchiuso nel mio concetto di *uomo*: ma a questo lo sopraggiungo dal di fuori: e perciò io formo con ciò un giudizio *sintetico*.

Ora nella formazione di questi giudizj sintetici non trova Kant ancora alcuna difficoltà, perchè, egli dice, abbiamo in essi l'appoggio della sperienza " che è già per se stessa un ac-
,, coppiamento sintetico (1) di visioni ,,.

così ci restano i concetti astratti, come sarebbe il concetto di cavallo in genere.

3.° Avendoli noi formati questi *concetti astratti*, noi all'occasione di nuove sensazioni aggiungiamo a' medesimi de' *predicati* sensibili a nostro grado: ovvero ciò facciamo anche colla immaginazione sola. In tal modo il *concetto* generale dell'oggetto è come uno scheletro che noi vestiamo ora di un abito ora d'un altro a tutto nostro piacere: e ne facciamo così riuscire l'immagine di un oggetto concreto.

(1) Lasciando di notare l'improprietà della parola *visione* applicata a significar tutto ciò che i cinque sensi ci somministrano di reale, noto solo che questa proposizione meriterebbe che Kant si fosse esteso a provarla. Tuttavia ella può avere un senso vero, fino che quest'accoppiamento di visioni non si estende a produrre l'idea dell'esistenza in generale. Or tolta via questa idea, è impossibile che noi abbiamo un *giudizio sintetico* atto ad essere analizzato; anzi

Ma " tale appoggio (della esperienza) man-
,, ca del tutto ne' giudizj sintetici per anticipa-
,, zione (o sia *a priori*). Se io debbo in fatti
,, partirmi dal concetto del soggetto *A*, e tra-
,, sferirmi ad un predicato *B* che in esso non
,, è contenuto, e che tuttavia ad esso giudico
,, unito, a che cosa potrò di grazia appoggiarmi
,, per questo passaggio, o per qual mezzo ac-
,, cadrà che possa la sintesi aver luogo se mi è
,, qui precluso il campo della sperienza ove po-
,, ter trovare il detto predicato ,, (1)? Or qui
è dove Kant ritrovò il nodo della questione che
stiamo rivolgendo.

Perchè la s'intenda chiaramente, riepilogando ciò che abbiamo detto fin qui, ecco in poche parole siccome Kant si argomenta di ragionare.

1.° Giudizj *sintetici* diconsi quelli, mediante i quali noi attribuiamo ad un soggetto, un predicato che non è contenuto nel concetto del soggetto stesso.

2.° Supponendo che noi abbiamo già in noi il concetto del soggetto, noi non possiamo cavare dal medesimo concetto il predicato che gli

è impossibile un giudizio di sorte alcuna. Kant adunque dà all'a sensibilità più di quello che le si competa, secondo un accurato esame della medesima.

(1) *Crit. della R. P.*, Introd. IV.

vogliamo aggiungere, perchè in esso non è contenuto: dunque il detto predicato ci dee essere somministrato d'altra fonte.

3.° Questa fonte può essere l'esperienza sensibile: quando adunque il predicato è tale che ci possa essere dato dall'esperienza sensibile, allora è manifesta la possibilità de' nostri giudizj sintetici: questi sono i *giudizj sintetici empirici.*

4.° Ma vi hanno certi *predicati* in questa specie di giudizj, che non ci possono essere somministrati dai sensi.

5.° Dunque la difficoltà consiste a mostrare onde a noi vengano dati questi *predicati*, mentre sono tali che dall'una parte non ce li dà l'esperienza, dall'altra non sono compresi nel *concetto* che noi abbiamo del soggetto a cui quei predicati attribuiamo. Senza questi predicati noi non possiamo formare i *giudizj sintetici a priori*: dunque il problema generale della filosofia, secondo Kant, dev'esser posto così " Come si possano presumere o preconcepire i giudizj sintetici ,, ; o sia " Come si possano formare i giudizj sintetici *a priori* ,,.

Ognuno vede che se nella serie delle cinque proposizioni enunciate ve n'ha una che meriti d'essere con tutta diligenza verificata e solidamente stabilita, è la quarta, cioè l'esistenza

di predicati *a priori* non contenuta nel concetto del soggetto, ovvero, che è il medesimo, l'esistenza de' giudizj sintetici *a priori*.

Formiamo noi veramente de' giudizj sintetici *a priori*? Ecco una delle questioni fondamentali di tutto l'edificio kantiano: è un fatto che dev'esser provato: egli ben merita che ci tratteniamo un poco sopra di lui, mentre è il piccolo punto, si può dire, che dimanda il Criticismo per mettere a leva l'universo.

ARTICOLO XXII.

È EGLI VERO CHE L'UOMO FA DE' GIUDIZJ SINTETICI *A PRIORI*?

Kant, che ha preteso che l'uomo faccia de' *giudizj sintetici a priori*, recò a prova della sua asserzione degli esempj: nè in altro modo potea provare una proposizione di fatto.

Io metterò dunque ad esame tutti gli esempj di giudizj sintetici *a priori* prodotti da Kant, e se mi verrà fatto di dimostrare ch'essi non sono punto tali, risulterà da ciò che Kant ha fabbricato tutto il suo sistema sopra l'arena, ch'egli fu un sogno della sua immaginativa.

Per intendere quanto io dirò, bene ritengasi quali sieno i pretesi giudizj sintetici *a priori* di

Kant che io nego: essi sono giudizj ne' quali si tratta di aggiungere al soggetto un predicato che nè è contenuto nel concetto che abbiam del soggetto, nè ci viene somministrato dalla sperienza de' sensi.

1.° I giudizj della matematica pura, secondo Kant, sono tutti *sintetici a priori*; e reca primieramente in esempio la proposizione $7 + 5 = 12$, la quale egli pretende che sia un giudizio sintetico *a priori*.

Ma quale ragione di ciò adduce?

Non altra che questa: il concetto di 12, egli dice, non si può trarre dalla somma de' due numeri 7 e 5, se non coll'ajuto di qualche segno esterno, come quello delle dita della mano; il qual bisogno di segni esterni per eseguire le somme de' numeri, si vede via meglio, dic' egli, pigliando delle somme maggiori.

Ora questa ragione nulla conchiude al suo uopo: l'aver noi bisogno di un qualche segno esterno per cavare mediante la somma di 7 e di 5 il numero 12, non prova già che il concetto di 12 non sia compreso nel concetto della somma di quei due numeri; anzi prova ch'egli vi è compreso, perciocchè altramente noi nol potremmo dedurre nè pure coll'ajuto di segni, i quali non aggiungono niente nel concetto, ma solo ci

ajutano a riconoscere la stessa cosa sotto due forme od espressioni diverse. In una parola, o i sensi ci sono necessarj per concepire in separato il numero 7 e il numero 5: ovvero non c'è una *assoluta* necessità de' medesimi nè pure per sommarli insieme e cavarne il 12. Il concetto adunque di dodici unità, ed il concetto di sette più cinque unità non è che la stessa cosa percepita con atti della mente diversi, nell'uno de' quali però esiste la cosa stessa nè più nè meno che nell'altro.

La geometria pure Kant la vede piena di giudizj sintetici *a priori*, e l'esempio che ne adduce è la proposizione " La linea retta è la più breve ,, fra due punti dati ,,.

Egli pretende che nell'idea di linea retta non sia inchiusa la qualità di essere la più breve, e che la sola visione possa somministrare questa proposizione.

Ma ciò non gli si può accordare in alcun modo: e sia che la visione ci bisogni o che non ci bisogni a dedurre la brevità della via retta, egli sembra però evidente che questa qualità è necessariamente inchiusa nella condizione dell'essere retta : nè si richiede altro, se non il concetto puro della rettezza, e della curvezza, per trovare nel primo di questi due concetti, scomponendolo, la qualità della maggior brevità pos-

sibile relativamente a tutte le curve che terminano a' medesimi punti.

2.° Kant pretende che anche nella fisica ci sieno de' giudizj sintetici *a priori*, e ne dà esempio in questa proposizione " In tutte le mutazioni del mondo corporeo rimane sempre immutabile la quantità della materia ,,.

Ma questa proposizione non è punto necessaria se non nell'ipotesi, che per *mutazioni del mondo corporeo* s'intendano mutazioni di forme e di composti, come è in fatto. Ora aggiunto alla espressione " mutazione del mondo corporeo ,, un simile concetto; egli è evidente che il detto giudizio è analitico: perocchè l'immutabilità della quantità della materia è un concetto compreso nell'idea di quelle specie di mutazioni di cui si parla nella detta proposizione.

3.° Finalmente pretende pure che la metafisica (se pure esiste) non possa essere che composta di giudizj sintetici *a priori*; e l'esempio di cui egli fa più uso si è la celebre proposizione " Tutto ciò che avviene dee avere una causa ,, , che sostiene essere uno di que' suoi giudizj sintetici *a priori*. Ora questo punto non è per mio avviso; ma meritando questa proposizione ogni attenzione, io mi occuperò ad esaminarla in particolare nell'articolo seguente.

ARTICOLO XXIII.

LA PROPOSIZIONE "CIÒ CHE AVVIENE DEE AVERE LA SUA CAUSA ,, È ELLA UN GIUDIZIO SINTETICO *A PRIORI* NEL SENSO DI KANT ?

Kant pretende che " l'idea di una causa ,, giaccia assolutamente fuori del concetto di ciò ,, che avviene , e dinoti cosa affatto diversa da ,, esso , e che non sia quindi menomamente con- ,, tenuta nel concetto di ciò che avviene (1) ,,. Quindi in un tale giudizio , secondo Kant , al soggetto (ciò che accade) si aggiunge un predicato (l'avere una causa) , che nè può esser dato dall' esperienza, perchè l'esperienza non mostra *cause* ma solo *fatti* successivi , nè si trova esser contenuto nel concetto del soggetto : e quindi qui abbiamo , egli conchiude , un giudizio sintetico *a priori*.

Io vorrei richiamar Kant ad un' analisi più paziente del giudizio " ciò che avviene deve ave- ,, re la sua cagione ,,.

E sostengo che nel concetto " ciò che av- ,, viene ,, si racchiude il concetto di " causa ,, :

(1) *Crit. della R. P.* Introd. IV.

perciocchè il concetto di *effetto* e quello di *causa* a me sembrano per sì fatto modo relativi che l'uno dee esser inchiuso necessariamente nell' altro , nè si può posseder l'uno , senza posseder ancora implicitamente l'altro.

E veramente , *effetto* vuol dire " ciò che è ,, prodotto da una *causa* ,, ; *causa* vuol dire " ciò ,, che produce un effetto ,, . Nella definizione adunque dell' uso di questi due concetti entra necessariamente l'altro concetto ; e senza di questo non si può definire nè intendere quello.

Ora io dico , voi supponete che io abbia già il concetto del soggetto cioè dell' *effetto* : ma con questa supposizione voi venite altresì a supporre ch' io abbia implicitamente il concetto del *predicato* : perciocchè all' esistenza dell' uno , l'altro è richiesto per assoluta necessità.

Il giudizio adunque che fa il senso comune degli uomini dicendo " Ogni effetto dee avere la ,, sua cagione ,, , non è punto sintetico : perchè è un giudizio che ha il predicato (causa) racchiuso già nel soggetto (effetto).

Prevedo io bene l'obbiezione , che qui mi si farà. Si dirà che quel giudizio si fa dagli uomini indipendentemente dall' idea di *effetto* , ma solo coll' idea di *ciò che avviene* ; e che il giudizio proposto come sintetico *a priori* , non fu " ogni

,, effetto dee avere la sua causa ,, ma " tutto ,, ciò che avviene dee avere la sua causa ,,.

Sento la forza della obbiezione, e rispondo così: allorquando l'uomo percepisce qualche cosa di ciò che accade di nuovo, per esempio quando nell' autunno egli vede un albero curvo sotto il peso delle frutta delle quali lo avea veduto spoglio il verno precedente; allora o egli percepisce la nuova produzione nel suo essere senza più, ed in tal caso nella semplice idea della cosa esistente pensata priva di tutte sue relazioni esteriori non v'ha certo alcuna idea nè di effetto nè di causa; ovvero considera il suo cominciare ad esistere, e sì perviene (in qualunque maniera ciò faccia) a considerarla siccome un effetto di qualche cagione: è solamente in questo secondo tempo che si dice " quelle frutta debbono avere una cagione ,,: ma ciò si dice perchè si sono concepite appunto come un effetto. In questo secondo caso si usa del principio generale " ogni effetto dee avere ,, la sua causa ,,. Non si può adunque applicare questo principio prima che si abbia concepito la nuova produzione come un effetto, cioè fino che non la si abbia pensata con un concetto sì fatto, che racchiuda in sè il concetto della causa. Il concetto adunque di *effetto* (soggetto) non precede ossia non è mai indipendente da quello di

causa (predicato) : ma tostochè noi abbiam quello, abbiamo già anche questo in quello contenuto.

La difficoltà adunque non può consistere, come vuole Kant, a spiegare come passiamo all'idea del predicato, perchè non contenuta nell'idea del soggetto: ma consiste a formarci l'idea del soggetto stesso (effetto) nel quale è contenuta l'idea del predicato (causa).

In altre parole: la proposizione universale e necessaria, e perciò il giudizio *a priori* non è se non questo " ogni effetto dee avere la sua cagione ". Questo non è un giudizio sintetico *a priori* nel senso di Kant, perocchè il concetto del predicato (causa) è contenuto già nel concetto del soggetto (effetto).

Ora applichiamo questa proposizione *a priori* " ogni effetto dee avere la sua causa ".

Come succede quest'applicazione?

In questo modo: 1.° noi percepiamo un avvenimento, 2.° noi lo riconosciamo come un *effetto*, 3.° quindi conchiudiamo ch' egli dee avere una *causa*, perchè quest'idea è chiamata e richiesta da quella di *effetto*.

In questa progressione dove sta la difficoltà da spiegare?

Non nel primo passo: percioechè noi percepiamo un avvenimento sensibile mediante i sensi.

Non nel terzo passo, cioè nel trovare il *predicato* del nostro giudizio come pretende Kant, perciocchè avendo concepito l'avvenimento come un *effetto*, già inclusivamente noi abbiam posta una *causa*. Tutta la difficoltà adunque consiste a spiegare in che modo noi possiamo fare il secondo passo, in che modo noi possiam percepire un avvenimento sotto il concetto di *effetto*, cioè trovare il *soggetto* del giudizio " ogni effetto dee avere " la sua causa " applicato ad un particolare avvenimento.

Indipendentemente però dalla sua spiegazione si può riconoscere siccome un fatto il seguente " Qualunque avvenimento gli uomini lo concepiscono come un effetto ". Io per ora non ne cerco la spiegazione; ma il fatto è indubitato.

Ora mediante questo fatto si è in caso di vedere che posto occupa nelle proposizioni filosofiche quella di Kant " tutto ciò che avviene dee " avere la sua causa ".

Questa proposizione così enunciata non dice un *giudizio a priori*, ma dice l'*applicazione* di un giudizio *a priori*: e l'applicazione che si fa generalmente del giudizio *a priori* è solo un fatto, e non è punto un principio.

Ecco dunque l'ordine in cui stanno queste diverse proposizioni intorno la causalità.

Principio a priori : ogni effetto dee avere la sua cagione.

Fatto generale : ogni avvenimento gli uomini lo considerano come un effetto.

Applicazione generale del principio a priori : tutto ciò che avviene dee avere la sua cagione.

Ciò adunque che si dee qui spiegare si è il fatto generale " come cioè succeda che l'uomo ,, percepisca ogni nuovo avvenimento non solo in ,, sè , ma ben anco nel suo concetto di effetto ,,: perciocchè quando fosse chiaramente data ragione, perchè l'uomo ogni cosa nuova che avvenga sotto questa relazione la consideri, è anche spiegato bastevolmente perchè egli attribuisca a quell' avvenimento una causa , giacchè nel concetto di effetto quello di causa si contiene , o per dirlo in altre parole , non si può percepire i termini di questo principio " ogni effetto dee avere la sua causa ,, se non mediante la preconcezione almeno implicita del principio stesso.

Si vorrebbe forse che io qui mostrassi come avvenga realmente che l'uomo concepisce ogni avvenimento come un *effetto* ; e sebbene ciò io mi riserbi di fare più sotto , dove io esporrò la mia opinione sull' origine delle idee , tuttavia non sarà inutile che anche qui io analizzi brevemente questo giudizio universale " ogni avvenimento

,, è un effetto ,, per ridurlo alle sue elementari proposizioni.

Quando succede un nuovo avvenimento, comincia ad essere qualche cosa che prima non era. Io percepisco adunque due tempi successivi; nel primo la cosa non era, nel secondo ella è (1).

Partendo da questa osservazione io ragiono così:

Egli è impossibile concepire l'operazione se prima non si concepisce l'*esistenza*.

L'*esistenza* stessa è una *operazione* (un atto) : adunque quando l'*esistenza* di una cosa comincia, considerando io questa *esistenza* come una *operazione*, forz'è che immagini una *esistenza* precedente alla cosa, che è quella appunto a cui si dà il nome di *causa*.

Quindi si vede che un avvenimento si percepisce come *effetto* allora quando egli si considera come *cominciante ad esistere*: ossia allora quando si pensa la sua *nuova esistenza*, come una *mutazione*, o di nuovo come *una operazione*: la quale non si può immaginar sola; ma ha bisogno per esser pensata di essere sempre preceduta da un'altra *esistenza*.

(1) È l'unità della coscienza quella che mi fa avere contemporaneamente presenti e paragonare insieme questi due tempi.

Ecco pertanto il progresso delle nostre idee:

1.° Noi percepiamo il *cominciare ad esistere*. Nel concetto di *cominciare ad esistere* contienesi il concetto di *mutazione* ;

2.° Nel concetto di mutazione si contiene quello di *nuova operazione* ;

3.° Nel concetto di *nuova operazione* sta quello di una *esistenza precedente* ;

4.° Nel concetto di un' *esistenza precedente* all' esistenza di un oggetto particolare (che si considera come operazione) giace appunto il concetto della causa.

Laonde

1.° Il concetto della *causa* è compreso nel concetto di una *esistenza* precedente all' *operazione* ;

2.° Il concetto dell' *operazione* è compreso nel concetto della *mutazione* ;

3.° Il concetto della *mutazione* è compreso nel concetto del *cominciare ad esistere.*

Tutta la difficoltà adunque non può starsi se non nello spiegare il modo onde noi ci formiamo il concetto del *cominciare ad esistere* , ossia del passaggio dal non esistere all' esistere : perciocchè avendo noi già il concetto di questo passaggio , noi abbiamo altresì in esso contenuto il concetto della mutazione ; e nel concetto della mutazione, quello della operazione; e nel concetto

della operazione, quello di una esistenza a lei precedente ; e nel concetto di una esistenza che preceder deve alla prima operazione di un oggetto che è quella appunto di esistere , il concetto della *causa*.

In che modo adunque possiamo noi concepire il passaggio che fa una cosa dal non esistere all' esistere ?

Supponendo che noi possiamo concepire l'*esistenza* degli oggetti che ci cadono sotto i sensi, il passaggio di una cosa dalla non esistenza alla esistenza non ha più difficoltà alcuna : egli ci viene somministrato dai sensi : noi vediamo , tocchiamo , sentiamo in una parola quello che prima non vedevamo , non trovavamo , non sentivamo.

Il paragone di questi due tempi che noi facciamo , è appunto la percezione del detto passaggio di un oggetto dal non esistere al suo esistere. Ma ciò suppone , come diceva , che noi abbiamo la facoltà di percepire l'*esistenza* di quell' oggetto (ossia di quello avvenimento) ; perocchè se noi non avessimo di quell' oggetto , che le sole sensazioni, senza il potere di immaginarci qualche cosa di esistente fuori di noi, noi non potremmo mai percepire intellettualmente il detto passaggio.

Da tutta questa analisi adunque si conchiude che l'unica difficoltà che soprastà nella spie-

gazione dell'idea *causa*, viene espressa nella domanda " Come si percepiscono gli oggetti forniti ,, di una *esistenza* ? ,, Questo è veramente il problema generale della filosofia.

ARTICOLO XXIV.

MANCAMENTI NELLA MANIERA ONDE KANT PROPOSE IL PROBLEMA GENERALE DELLA FILOSOFIA.

Kant proponeva il problema generale della filosofia " come sono possibili i giudizj sintetici ,, *a priori* ,, ; e questi giudizj, secondo Kant, erano quelli ne' quali il *predicato* nè era contenuto nel concetto del soggetto, nè veniva somministrato dalla sperienza : sicchè il detto problema si poteva anche esprimer così " come sia possibile che noi talora attribuiamo ad un dato ,, soggetto un predicato che non abbiamo dalla ,, sperienza, e che non è contenuto nel concetto del soggetto medesimo ,,. Nel presentare in questo modo il problema sembrerebbe che se noi potessimo trovare il *predicato* o nel *concetto del soggetto*, ovvero nell'*esperienza*, non ci avesse più difficoltà alcuna a superare.

Ma primieramente, se noi potessimo trovare il *predicato* nel *concetto del soggetto*, in tal caso si supporrebbe che noi avessimo già il *concetto del soggetto.*

All' incontro il difficile consiste appunto a formarci il *concetto del soggetto*, a pensare cioè il *soggetto come esistente*.

Quando noi supponiamo d'averci formati i concetti delle cose, che difficoltà ci può essere ad analizzarli o connetterli in ogni maniera? Tutto il nodo adunque consiste nel mettere in piena luce il modo onde noi ci formiamo i *concetti delle cose*, perocchè noi non ci possiamo formare i concetti delle cose se non pensiamo in esse l'*esistenza*, e possiamo percepirle come esistenti, il che suppone che noi abbiamo l'*idea generale* di esistenza, e quest' idea non ci può venire dalle mere sensazioni perchè particolari, nè da concetti delle cose prima che ce li abbiamo appunto formati.

In secondo luogo la maniera onde Kant presenta il problema generale della filosofia, suppone che ove noi possiamo trovare coll' esperienza de' sensi il predicato, non resta pure alcuna difficoltà.

Ma egli è ben vero che la sperienza de' sensi ci può somministrare un predicato; così quando io giudico bianca una parete, questo predicato di *bianco* l'ho certo dall' esperienza de' sensi. Ma questo predicato, appunto perchè mi è dato da' sensi, non è che particolare, e ad un oggetto

particolare io debbo applicarlo. Tuttavia di questo oggetto particolare io debbo aver prima il *concetto*, cioè io debbo averlo pensato come una cosa esistente. Ritorna adunque qui la difficoltà sopra toccata " come posso io pensare un oggetto ,, particolare, o sia immaginarmelo come cosa esi- ,, stente ,,. L'idea generale della esistenza che mi fa sempre bisogno per formarmi il *concetto* di qualunque cosa, io non posso cavarla per astrazione dal concetto stesso, perchè non posso astrar nulla da un concetto che ancora non mi sono formato.

Riassumendo; quand'anco io potessi trovare un predicato coll'esperienza de' sensi, ovvero il potessi trovare nel concetto del soggetto, tuttavia la difficoltà che s'incontra nello spiegare gli atti del nostro intendimento, durerebbe egualmente, s'egli è necessario che io del soggetto a cui aggiungo il predicato abbia prima un concetto già formato: perocchè rimarrebbe sempre a dimandare, come m'ho io composto e formato il concetto del soggetto. La difficoltà dunque non può consistere nel trovar l'origine di un predicato da attribuirsi ad un soggetto del quale il concetto sia già formato, ma bensì nel trovar l'origine del concetto del soggetto.

ARTICOLO XXV.

SI PROSEGUE A METTERE IN CHIARO IL PROBLEMA GENERALE DELLA FILOSOFIA.

Il problema " come noi ci formiamo il con- ,, cetto di un soggetto ,, ovvero senza più " come ,, noi ci formiamo i concetti ,, ; è quello adunque che esprime tutta la questione che noi trattiamo. Facciamoci ad analizzarlo anche sotto questa forma, come abbiam fatto già fino a qui sotto altre.

Nel concetto di una cosa esiste un giudizio intrinseco, mediante il quale noi consideriamo quella cosa oggettivamente o sia in sè, non come una nostra modificazione, in una parola la consideriamo come nella sua esistenza possibile.

Ora come in ogni giudizio vi dee avere un predicato ed un soggetto, resta a cercare primieramente quale, nel giudizio accennato, sia il predicato e quale il soggetto, e in secondo luogo, onde noi troviamo il soggetto, onde troviamo il predicato.

Ora il *predicato* non è che l'*esistenza*; perciocchè percepire una cosa oggettivamente, non è che percepirla in sè, ossia nella esistenza ch' ella può avere: il *soggetto* poi è la cosa cadutaci sotto i sensi, cioè che ha agito sopra i sensi nostri.

Ciò posto si consideri che il *soggetto* in questo giudizio non è qualche cosa che sia già percepito da noi intellettualmente, mentre anzi il giudizio stesso è l'atto della nostra percezione intellettuale: il soggetto adunque in un tale giudizio non è che la cosa meramente in quanto è percepita da'nostri sensi: e perciò è una cosa di cui noi non abbiamo il *concetto*, ma solo la *sensazione*.

Egli è da mettersi somma attenzione nell'osservar bene questa distinzione di fatto, cioè che primieramente vi sono de' soggetti de' nostri giudizj, di cui non abbiam punto il *concetto*, ma la *sensazione* solamente: perocchè in questa così semplice osservazione sta la chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano.

In fatti se noi vogliamo esprimere sì fatti giudizj che sono i primi che fa il nostro intelletto, diremo " esiste ciò che io sento ". Ciò che io sento, io lo percepisco intellettualmente coll'aggiungervi il predicato dell'esistenza: rimosso adunque questo predicato nel detto giudizio, mi rimarrà il *soggetto*: ora che cosa mi rimane nel detto giudizio, rimossa la parola *esiste*? Non altro che " ciò che io sento ": vale a dire, ciò che io sento e non percepisco ancora come avente un'esistenza in sè, cioè non come cosa che sta nella classe generale degli esseri esistenti.

Egli è questa analisi del giudizio primitivo del nostro intendimento nella formazione de' concetti, questa divisione del predicato " esistenza ,, dal soggetto " ciò che io sento ,, che svela il segreto delle operazioni del nostro spirito intelligente.

Nell' analisi adunque di quel primitivo giudizio onde noi ci formiamo i *concetti* delle cose ossia le idee, si trova un *soggetto* dato meramente dai sensi, e del quale non abbiamo ancora concetto alcuno intellettuale; ed un *predicato* (l'idea di esistenza) il quale non può essere dato dai sensi in modo veruno, e del quale perciò non possono rendere alcuna spiegazione tutti quelli che dai soli sensi assumono di fare uscire tutto il sapere umano.

Il problema adunque generale della filosofia consiste a sapere " come sieno possibili quei giu-
,, dizj primitivi mediante i quali noi ci formia-
,, mo le idee ossia i concetti delle cose ,,.

ARTICOLO XXVI.

SE I GIUDIZJ PRIMITIVI MEDIANTE I QUALI SI FORMANO LE IDEE, SIENO SINTETICI NEL SENSO DI KANT.

I giudizj primitivi onde noi formiamo le idee, si operano mediante una *sintesi* fra il predicato non somministrato dai sensi (esistenza) e il soggetto dato da' sensi (complesso di sensazioni).

In un senso dunque questi giudizj primitivi e sono *sintetici*, e sono quelli che rendono poi possibili i *giudizj analitici*, perciocchè questi non si occupano che di scomporre i concetti delle cose, che noi ci siamo formati colla detta sintesi.

Ma non è in questo senso legittimo che usa Kant la parola *sintetico*: egli è dunque necessario ch'io additi, prima di proceder oltre, il germe dell' errore che si giace nella significazione equivoca di questa parola.

La parola *sintesi* vuol dire unione; e quindi l'espressione " giudizio sintetico ,, non vuol dir altro se non " giudizio che unisce qualche cosa ,, ad un soggetto senza trovarla nel soggetto stes- ,, so (1) ,,.

(1) Non dico nel *concetto del soggetto*, ma nel *soggetto stesso*: perocchè noi possiamo avere il soggetto senza che

Ma i vocaboli *unione*, *unire*, essendo metaforici, o almeno facendo ricorrere al pensiero l'immagine di *unioni fisiche*; bisogna prima di tutto spiegare in che senso queste unioni sieno applicabili ad esprimere il congiungimento delle idee, applicabili a delle operazioni meramente spirituali.

Dicendo " *unisco* un predicato ad un sog-,, getto ,, ; io posso intendere che questo predicato io lo metto nel soggetto come metto una gemma in un anello, o come metto una trave nella casa che costruisco, in modo in somma che io considero ciò che metto, come una parte integrante del medesimo soggetto; ed in questo senso è che lo prende Kant.

Ora Kant suppone ancora, come vedemmo, che in certi giudizj il predicato che io metto e considero nel soggetto qual parte integrante del medesimo, non emani dal concetto del soggetto, nè mi sia dato dall' esperienza.

Dunque egli conchiuse " sono io stesso, è ,, il mio spirito quegli che mette nel soggetto ciò ,, che nel soggetto per sè non è: il mio spiri-,, to adunque, quasi emanandolo da sè, crea in

ce ne abbiamo formato per anco il *concetto*. Ciò che percepiamo co' sensi può essere benissimo ed è talora soggetto de' nostri giudizj; e pure non ne abbiamo il *concetto* fino che non l'abbiamo altresì percepito coll' intelletto.

,, parte a se stesso questo soggetto: cioè crea in
,, esso quel predicato: e considerandolo io talora
,, come una parte necessaria al soggetto, son io
,, quegli, per l'attività del mio spirito, che formo,
,, o costruisco a me stesso il soggetto a cui pen-
,, so, anche in ciò che al medesimo mi sembra
,, poi essere necessario ed essenziale, per una
,, illusione ed inganno della mia natura (1),,.

Tutto questo ragionamento è coerente, a dir vero, ma si appoggia sgraziatamente sopra due supposizioni gratuite e false, le quali sono le seguenti:

Prima supposizione falsa, che l'attributo che noi diamo ad un soggetto non si trovi talora nè nell'esperienza, nè nel *concetto* del soggetto medesimo. All'incontro quando noi diamo un attributo ad un soggetto, se non ci vien dato dall'esperienza, si trova sempre nel *concetto* del soggetto medesimo.

Seconda supposizione falsa, che quando noi formiamo un giudizio sintetico, uniamo il predi-

(1) È pure umiliante per l'uomo una dottrina che vuol persuadergli sempre ch'egli è ingannato necessariamente, essenzialmente, non da'suoi simili, ma dalla sua natura, e dall'autore della sua natura se questi pur rimane in tale sistema! Può essere più grande l'umiltà della filosofia! non umilia l'uomo; umilia la natura, umilia Dio.

cato al soggetto in questo senso, che il predicato stesso entri a formar parte integrante del soggetto.

Se dunque non si può attribuire alla parola *sintesi* questo senso materiale che gli attribuisce Kant, quando noi formiamo un giudizio, vediamo qual senso possa convenire alla detta parola quand' ella si vuole applicare alle operazioni dello spirito nostro. Ciò servirà a chiarir maggiormente come succeda in noi la percezione intellettuale, dall' esatta descrizione ed analisi della quale tutto dipende l'esito di queste ricerche.

Quando noi pensiamo ossia concepiamo intellettualmente un oggetto corporeo, noi attribuiamo al medesimo l'esistenza, o per dir meglio, lo concepiamo in sè, in quell' esistenza ch' egli ha, non già nella relazione sua verso di noi.

Ora gli elementi di questo concetto che noi ci formiamo di un oggetto materiale sono tre:

1.° *elemento*, tutto ciò che di lui ci danno i sensi,

2.° *elemento*, l'idea dell' esistenza generale,

3.° *elemento*, quell' esistenza particolare che in lui noi ravvisiamo, che perciò a lui *attribuiamo* con un giudizio.

L'idea dell' esistenza in generale che è in noi, noi la possiamo chiamare *predicato*, e l'*esi-*

stenza particolare che è in esso oggetto noi la possiamo chiamare *attributo.*

Ora Kant confuse, come già mostrai (1), il predicato coll' attributo; confuse quell' *idea generale* che noi predichiamo di più cose, siccome nell' esempio recato l'*idea dell' esistenza in generale*, con quella *qualità* particolare che noi attribuiamo al soggetto, siccome nel detto esempio quell' esistenza particolare di cui l'oggetto corporeo è fornito: egli di queste due cose ne fece una sola: ossia suppose che fosse una cosa identica l'*esistenza* da noi pensata, e l'*esistenza* che nell' oggetto percepito si trova; senza accorgersi che l'*esistenza* dell' oggetto è particolare a lui e non applicabile punto ad altri oggetti; mentre l'*esistenza* pensata da noi è generale ed applicabile ad infiniti oggetti, a tutti quelli cioè che possono essere da noi pensati: l'esistenza particolare è moltiplice, cioè sono tante esistenze diverse quante sono le cose che esistono, nè si può chiamare rigorosamente esistenza, perchè è inseparabile dall' ente esistente, sicchè questa sola parola di ente propriamente parlando si appropria a significarla: mentre l'esistenza in generale com' è nel nostro intelletto, è una e immutabile, ed è quella sola a cui spetta propriamente il vocabolo di *esistenza.*

(1) Art. X e XI.

Ma si dirà, l'esistenza che è nell'oggetto che percepiamo, ella pure o si percepisce dall'intelletto nostro, ovvero non si percepisce: se non si percepisce, non se ne può parlare in modo alcuno; s'ella si percepisce, avremo in tal caso due idee; l'una dell'esistenza in generale (predicato), l'altra dell'esistenza particolare (attributo).

Questa obbiezione fu da me già sciolta precedentemente (1); tuttavia egli è cosi importante il ben afferrarne lo scioglimento, che stimo bene di ripeterne qui la soluzione in altre parole: questa ripetizione faciliterà, spero, l'intelligenza dell'intima natura dell' atto che fa il nostro spirito quando percepisce intellettualmente.

Prima di tutto stabiliamo la proprietà del parlare: dopo di ciò la difficoltà si appianerà facilmente.

La parola *esistenza*, presa senz'altro aggiunto, non indica che un'idea generale. Un ente qualunque non si dice che ha esistenza se non dopo averlo concepito: prima adunque che noi concepiamo un ente materiale, quest'ente esiste, ma noi nol sappiamo: egli non ha dunque, rispetto a noi, espressione alcuna.

Quando quest'ente materiale ferisce i nostri sensi, supponendo che il nostro spirito intelligente

(1) Art. XII.

nulla agisca, ma che non sussistano in noi se non le sensazioni; quel corpo affettandoci comincierebbe ad avere una relazione con noi: noi affettati potremmo pronunciare un accento esprimente la nostra affezione tutt'insieme e la causa che la produce. Ma quest'accento, questo suono non sarebbe punto un giudizio, non esprimerebbe punto un ente come è verso di sè, ma un ente come è verso di noi: esprimerebbe in una parola la percezione di una passione nostra particolare: nè questo ancora sarebbe concepire quest' ente intellettualmente, concepirlo come uno degli enti. Io non posso addurre in esempio di questo accento se non i suoni inarticolati delle bestie, o le interjezioni di piacere e di dolore che senza esprimer nulla, come parole, sono però effetti istintivi della passione sofferta dall'animale: tutte le parole articolate che potessi addurre, per esempio, *ente*, *corpo*, *mente* ec., esprimono tutte concetti intellettuali già formati. In questo stato adunque io non avrei punto percepito l'*esistenza* dell'ente, ma la passione prodotta in me dall'ente stesso che agisce come egli sta nel suo essere particolare e limitato.

Or poi mettendo in moto anche la mia facoltà di conoscere (la ragione), suppongo che quest'ente percepito passivamente da' miei sensi nel suo essere particolare, io il venga a conoscere

in sè, o sia intellettualmente. Che cosa succede in tale atto intellettivo dello spirito mio?

Non altro se non un interno paragone che io faccio fra la passione percepita da' miei sensi in particolare, e l'idea di esistenza (che è idea generale come esprime la parola stessa): allora io trovo un rapporto fra la *passione particolare* (percepita dal senso) e l'*esistenza* di un agente diverso da me, e dico a me stesso " ciò che sento è un ,, agente che ha l'esistenza (in un dato grado e ,, modo assegnatomi dai sensi) ,,. Così io fermo il giudizio, nel quale consiste la mia percezione intellettuale di quell'ente corporeo: mediante questo giudizio io considero quell'ente corporeo come nella classe generalissima degli enti; e così lo contemplo sotto un aspetto generale, lo contemplo come avente *una esistenza* in sè indipendentemente al tutto da me, e da qualunque altro ente.

Da questa analisi che io ho fatto della nostra percezione intellettuale risulta che " la per- ,, cezione intellettuale ossia l'idea di un ente cor- ,, poreo non è che la visione del rapporto che ,, passa fra la passione (effetto di un ente cor- ,, poreo), e l'idea generale di esistenza ,,.

Ora vengo alla soluzione della obbiezione propostami.

L'intelletto, definendolo come la facoltà del-

l'esistenza generale, non percepisce che questa, e non ha altre idee che questa.

La ragione, definendola per la facoltà che applica l'idea generale agli enti esterni in quanto agiscon ne' sensi, non è che la facoltà che ha il nostro spirito di vedere la relazione fra ciò che somministra il senso, e l'idea dell' esistenza che è nel nostro intelletto.

Quindi non si dà l'idea di nessun oggetto corporeo se non si sono verificati questi tre elementi:

1.° un' idea generale (l'esistenza) nell' *intelletto* (1),

2.° effetto dell' ente percepito in particolare dal *senso*,

3.° visione del rapporto fra l'ente agente percepito (passivamente) dal senso, e l'idea generale dell' intelletto, atto della *ragione*.

Se manca uno solo di questi tre elementi, non può esistere in noi l'idea di un ente corporeo. Or dunque supponendo che noi avessimo percepito col nostro senso l'azione dell' ente corpo-

(1) Chi toglie di mezzo l'*idea*, e non lascia che l'*oggetto* reale, come Reid, viene ad un medesimo. Reid tolse via l'idea dell' oggetto, Kant tolse via l'oggetto e lasciò l'idea. Tutti e due convengono che gli *oggetti* sieno immediatamente percepiti dal nostro spirito: ma Reid dice gli oggetti immediati del nostro spirito sono oggetti reali, Kant dice sono idee.

reo particolare, e impropriamente parlando " l'esi-
,, stenza particolare di quell' ente ,, , noi non avremmo per questo ancora il concetto ossia l'idea di quell'ente o di questa esistenza; ne avremmo solamente la sensazione. L'ente particolare adunque ossia (impropriamente) l'esistenza particolare non è conoscibile per sè sola, cioè non è mai un' idea; ella non è che un elemento onde risulta l'idea; giacchè l'idea è " la visione del rapporto
,, fra quest'ente particolare o sua esistenza par-
,, ticolare (impropriamente), e l'idea generale di
,, esistenza ,,.

Conchiudiamo da tutto ciò: Non esistono punto due idee di esistenza, l'una particolare, e l'altra generale. Ma esistono solamente le seguenti idee:

1.° una sola idea di esistenza, che è l'esistenza in generale,

2.° molte idee di *enti esistenti*, che consistono, come dicevamo, " nella visione che fa il
,, nostro spirito del rapporto fra gli enti perce-
,, piti in particolare dal senso, e l'idea generale
,, di esistenza ,,.

Appianata la difficoltà propostaci in questo modo, e analizzato via meglio l' atto del nostro intendere, si vedrà ora in qual senso io possa applicare la parola *sintesi*, o sia unione, ad un atto tutto spirituale.

L'atto dell' intendere o concepire intellettualmente un oggetto corporeo consiste " nel vedere „ il rapporto fra l'ente particolare com' è percepito da' sensi, e l'idea generale di esistenza „.

Egli non consiste adunque nel porre che noi facciamo ed unire nell' oggetto la nostra idea (per esempio l'esistenza); ma consiste nel percepire semplicemente, mediante l'unità della nostra coscienza, il rapporto ch' egli ha colla nostra idea di esistenza : il percepire un rapporto non è già un confondere ed immedesimare i due termini del rapporto insieme in una sola cosa : questa specie d'unione è tutta materiale, è quella che si fa di due liquori che si mescono insieme in un vaso, o di due ingredienti che entrano in una vivanda: all' incontro percependo un rapporto, si tengono ben distinti i due termini, e si uniscono solamente insieme mediante l'atto dello spirito che ad un tempo li considera l' uno rispetto all'altro, e così ne trova una relazione fra loro che è un essere mentale, che non va niente a turbarli o ad alterarli; ma che serve solamente di lume allo spirito stesso, che forma anzi ciò che si chiama sua cognizione, o sua idea.

In questo senso i giudizj primitivi del nostro spirito, que' giudizj, mediante i quali nasce la percezione intellettuale, e l'idea, io li chia-

mo *sintetici*; perchè nasce una unione fra una cosa data dai sensi (soggetto), ed una che non entra nel soggetto dato dai sensi, ma che si trova solo nell'intelletto (predicato).

Si osservi che nello stesso tempo che dico che questo predicato non esiste nel soggetto; non dico, come Kant, che non esiste nel *concetto* del soggetto.

In fatti nel *concetto* del soggetto esiste certo il predicato: perocchè che cosa è il *concetto* già formato del soggetto se non l'*idea* stessa di esso soggetto, se non in una parola il *soggetto* sensibile, a cui è già applicato il predicato intelligibile?

È cosa dunque interamente diversa il dire " il predicato non esiste nel concetto del sog-,, getto ,, e il dire " il predicato non esiste nel ,, soggetto ,,. Questa prima è l'espressione di Kant, nella quale giace l'errore o l'equivoco: e questa seconda solamente è quella che io ammetto e riconosco per esatta.

In una parola: i soggetti dei nostri giudizj sono o solamente dati dal senso, o già percepiti dall'intelletto: in questo secondo caso, del *soggetto* del nostro giudizio abbiamo anche il *concetto*: ma nel primo caso, noi abbiamo bensì il soggetto del nostro giudizio, ma non ne abbiamo il *concetto*: solamente quando noi aggiungiamo il pre-

dicato a quel soggetto e formiamo così il giudizio, solamente allora noi veniamo ad acquistarci, mediante questo giudizio appunto, il *concetto* di quel soggetto.

E questi sono i *giudizj primitivi*, i quali formano i nostri concetti, ossia *le nostre idee.*

Se noi diciamo, a ragione di esempio, " quest' uomo è sapiente ,,; noi formiamo un giudizio nel quale abbiamo già il concetto del soggetto (quest' uomo), e perciò non è un giudizio primitivo: ma se io dico " ciò che io sento in ,, questo momento co' miei sensi, esiste ,, ; in tal caso " ciò che io sento coi miei sensi ,, è un soggetto bensì del mio giudizio, ma che non mi è dato se non dai sensi, di cui perciò non ho il concetto, fino che non ho perfezionato il giudizio ed ho detto a me stesso " esiste ,,, perocchè allora solo ho cominciato a percepirlo intellettualmente.

I giudizj adunque co' quali noi ci formiamo i *concetti* ossia le idee delle cose, sono *primitivi*, perchè sono i primi che noi facciamo su quelle cose: sono *sintetici* perchè noi aggiungiamo al soggetto qualche cosa che in lui non è, o per dir meglio, consideriamo il soggetto in relazione con qualche cosa fuori di lui, con una idea cioè del nostro intelletto; e si possono ancora chiamare *a priori* in quanto che sebbene abbiamo bi-

sogno che la *materia* di essi giudizj ci sia somministrata da' sensi, tuttavia la *forma* di essi non la troviamo che nel nostro intelletto.

ARTICOLO XXVII.

IN CHE MODO KANT SCIOLSE IL PROBLEMA GENÈRALE DELLA FILOSOFIA.

Forse ogni errore de' filosofi ha l'origine dallo stato della questione mal posto. Più facile mi sembra sciorre la questione, che presentarla bene: perocchè non si può presentar bene la questione, se non si conosce intimamente; nè ella si conosce intimamente, se già non la si abbia prima seco medesimi risoluta.

Abbiamo veduto che Kant propose il problema generale della filosofia nel modo seguente " Come sieno possibili i giudizj sintetici *a priori*,, , intendendo sotto la denominazione di " giudizj sintetici *a priori* ,, de' giudizj ne' quali poniamo noi stessi il predicato nel soggetto senza ch' egli sia compreso nel *concetto* di questo, nè che il caviamo dall' esperienza.

Egli partiva da una supposizione falsa, cioè dall' esistenza di sì fatti giudizj; e sbagliato questo primo passo, egli non potea che fabbricare il sistema della critica filosofia facendo il ragiona-

mento che fece, e che si può compendiare nel modo seguente.

Se si danno de' giudizj sintetici *a priori*, cioè de' giudizj ne' quali il predicato non si cava dall' esperienza, nè si trova nel concetto del soggetto, forz' è che questo predicato noi lo caviamo da noi stessi.

Esiste adunque nel fondo del nostro spirito una energia portentosa dalla quale emanano i predicati della specie delle cose, all' occasione delle sensazioni che riceviamo.

La natura di questi predicati, non essendoci dati dall' esperienza ed essendo in noi *a priori*, forz' è che sia fornita de' due caratteri assegnati alla cognizione *a priori*, cioè la *necessità* e la *universalità*.

Questi predicati debbono avere la *necessità*, perchè senz' essi è impossibile che noi percepiamo gli oggetti: e debbono avere la *universalità*, perchè tutti gli oggetti percepiti forz' è che ci appariscano forniti di detti predicati.

Se dunque gli *oggetti* da noi non si possono percepire se non forniti dei detti predicati, è necessario che questi predicati ci appariscano come parti integranti ed essenziali degli oggetti da noi percepiti: è dunque l' energia del nostro spirito quella, che supplendo dal proprio fondo

questi predicati negli oggetti, in parte costruisce e forma a noi gli oggetti percepiti: cioè trasfonde da sè in essi ciò che è necessario alla loro sussistenza: e vede ne' medesimi non ciò che v'è di sua natura, ma ch'ella stessa vi ha posto traendolo di sè, e veggendo in essi se stessa.

Ammessi questi principj, in che si dovea occupare la filosofia? In questi due punti principali:

1.° Nel ricercare tutti questi *predicati*, cioè nel ricercare ed enumerare tutti quei predicati *necessarj* ed *universali* senza i quali gli oggetti da noi percepiti non esisterebbero: perocchè questi predicati per i loro caratteri di necessità e di universalità non possono esserci dati dall'esperienza (1) e quindi sono *a priori*, nè si trovano nel concetto del soggetto (2) e quindi appartengono ai giudizj sintetici.

(1) Questo ragionamento che fa Kant non è esatto, come osservai all' Art. II. Non è già che tutte le cognizioni *necessarie* ed *universali* sieno *a priori*: *a priori* non è che la *necessità* e la *universalità* di queste cognizioni. Questa osservazione è importantissima, e gioverà al lettore saperla quando esporrò distesamente io medesimo la mia opinione sull' origine delle idee.

(2) Si noti in Kant la seguente contraddizione. Egli sostiene che questi predicati entrano a formar parte dell'oggetto da noi percepito. Ma come descrive egli l'oggetto in quanto è da noi percepito? Come risultante da due ele-

2.° Nel descrivere il modo, onde la nostra mente applica e trasmette negli oggetti questi predicati, e quindi costruisce a se stessa gli oggetti delle sue cognizioni.

La prima di queste due ricerche da Kant è chiamata " Analitica de' concetti ,, ; la seconda " Analitica dei giudizj ,, ; e tutte e due insieme formano la parte Analitica della Logica trascendentale.

Procacciando adunque in primo luogo di venir ricercando e traendo fuori a mano a mano tutti i *concetti* (o sieno predicati) che servono a formare i sopra descritti giudizj sintetici *a priori*, Kant crede di poter pervenire a stabilire che essi sono dodici, ai quali egli dà il nome di categorie. La intelligenza nostra adunque all' occasione delle sensazioni pone fuori di se questi dodici pre-

menti 1.° dai concetti intellettuali 2.° dalla visione empirica " Senza visione manca ogni nostro sapere intorno gli oggetti, ,, ed esso rimane vuoto del tutto ,, (*Logica trascendent.* Introd. IV). Ora quei concetti intellettuali sono concetti puri, i *predicati* in una parola de' giudizj sintetici. Ma se i concetti pur sono i predicati de' giudizj sintetici *a priori*, come poi afferma che i predicati de' giudizj sintetici *a priori* non si trovino nel concetto dell' oggetto percepito ? si può egli avere questo concetto senza che vi sieno in essi i concetti puri che sono le condizioni della esperienza e di ogni nostro percepimento ?

dicati o categorie, quali ingredienti negli oggetti stessi: sicchè gli oggetti risultano come da due elementi, 1.° da questi concetti puri 2.° dalle *visioni* della sensibilità, com'egli le chiama, o sia dalle sensazioni.

In secondo luogo si dovea ricercare come nasce questa composizione dei concetti puri (categorie) e delle visioni della sensibilità (sensazioni) sicchè entrino questi due elementi a comporre un medesimo oggetto.

Kant in questa ricerca credette di stabilire la necessità di un mediatore fra le categorie (al tutto pure) e le sensazioni (al tutto empiriche) per far sì che queste si potessero vedere in quelle: e questo mediatore trovò che era il tempo che si unisce tanto ai concetti puri dell'intelletto (categorie) quanto alle sensazioni.

Egli suppose che il *tempo* unendosi alle categorie o predicati, produca certe nozioni più vicine alle cose sensibili, sebbene ancora *pure*, le quali egli chiamò *schemi*, che tengono un luogo di mezzo fra i predicati generali e interamente puri, e gli oggetti già interamente costruiti.

Quindi egli distinse questi diversi passi che fa il nostro intelletto puro nell'applicarsi alla sensibilità.

1.° Vi sono primieramente nell' intelletto le *categorie*, o sieno dei predicati al tutto generali.

2.° Quando queste *categorie* si considerano unite al tempo (che è la forma del senso intimo o la condizione secondo la quale intimamente si sente), allora da quest' unione nascono nella nostra mente gli *schemi* che sono in sostanza de' predicati meno generali delle categorie.

3.° Che se noi uniamo questi *schemi* alle sensazioni, in tal caso succede che l' unione di questi schemi colle dette sensazioni (che Kant chiama visioni empiriche) producano gli oggetti reali da noi pensati, ossia il mondo esteriore.

Così Kant sciolse il problema generale della filosofia coerentemente al modo nel quale egli lo si aveva proposto, rispose cioè alla questione da lui fattasi " come sieno possibili i giudizj sin-,, tetici *a priori* ,, o sia come noi costruiamo a noi stessi gli oggetti del pensar nostro.

ARTICOLO XXVIII.

KANT NON CONOBBE TUTTAVIA LA NATURA DELLA PERCEZIONE INTELLETTUALE.

Da ciò che abbiam detto sul modo onde Kant propose il problema generale della filosofia e per conseguente ancora sul modo di scioglierlo (1), apparisce che il filosofo tedesco si formò una idea inesatta e materiale della percezione intellettiva.

In fatti la percezione intellettiva, secondo l'analisi che di sopra abbiam fatto, non è che " la visione della relazione che passa fra un'idea ,, generale che è in noi (l'esistenza), e ciò che ,, percepiamo co' sensi ,,.

In questa operazione l'idea generale (l'esistenza) non si mescola punto con ciò che noi percepiamo co' sensi, nè con esso si confonde o s'immedesima, anzi se ne resta interamente distinta: ciò che si apprende è la relazione sua con quest'idea; e questa relazione (come vedremo meglio altrove) forma il lume della nostra mente, è ciò onde noi diciamo di conoscere gli oggetti sensibili, è ciò mediante di che noi possiamo far uso di essi.

(1) Art. XXVII.

All' incontro Kant suppose che l'idea generale (le categorie) si mescoli e mariti per sì fatto modo con ciò che percepiamo co' sensi, che da quella e da questo risulti e si formi l'oggetto esterno del nostro pensiero: errore venutogli per non avere distinto il *predicato* dall' *attributo* (1): cioè ciò che di particolare v'è realmente nell'oggetto (2), da ciò che v'è nella nostra mente di generale; per esempio la quantità in genere che è solo nella nostra mente, e la quantità di un oggetto esistente che è nell' oggetto reale, che non ha da far niente colla prima; sebbene sia la relazione ch' essa ha colla prima, quella che la rende conoscibile, anzi che costituisce la sua cognizione. " Come sia possibile una tale relazione fra la cosa ,, particolare nell' oggetto, e la cosa generale nel- ,, la mente,,; ecco il vero problema generale della filosofia, proposto con nuove parole, che Kant si doveva proporre, e che egli non è giunto a vedere.

(1) Art. XV.

(2) Ciò che v'è di particolare nell' oggetto, non è intelligibile se non per mezzo di ciò che v'è di generale nella mente nostra: egli non è oggetto di un' *idea* particolare, ma d'un *giudizio* che all' idea generale lo congiunge.

ARTICOLO XXIX.

KANT AMMETTE NELLO STESSO TEMPO TROPPO POCO, E TROPPO D'INNATO NELLA MENTE UMANA.

Kant non è che la teoria di Reid sviluppata (1).

Lo spirito nostro, secondo Kant, nulla ha d'innato nel senso che preceda alla sperienza de' sensi: ma questo spirito quando riceve dai sensi la *materia* delle sue cognizioni, allora egli è soggetto a riceverla secondo certe leggi, cioè a rivestire questa materia di *certe forme*: la *materia* de' sensi e le *forme* che il nostro spirito vi aggiunge, formano insieme gli oggetti esterni.

Queste *forme*, rispetto all' intelletto, sono le *dodici categorie* o concetti puri da noi accen-

(1) Il pensiero di Reid che non v'abbiano *idee* nel nostro spirito, ma solo *percezioni degli oggetti*, sicchè il nostro spirito percepisca gli oggetti stessi immediatamente, si trovava già nel libro *delle vere e delle false idee* di Arnaldo. Ma in questo avversario di Malebranche si vede forse ancor meglio l'affinità del sistema che toglie di mezzo le idee, col kantismo, perciocchè Arnaldo dicendo che non vi sono *idee* fra gli oggetti e noi, ma che noi percepiamo immediatamente gli oggetti stessi, disse che queste *percezioni* nostre sono di sua natura rappresentative, e che sono *modalità* dell' anima stessa. È dunque l'anima che ha i *modi* (le forme) di tutti gli oggetti; il che ognun vede quanto sia prossimo al sistema della filosofia trascendentale.

nati, o predicati che vengono aggiunti necessariamente ed universalmente dal nostro spirito agli oggetti dell' esperienza.

Niente più rassomiglia allo spirito umano nel suo operare, come il concepì Kant, che l'immagine del prisma che scompone la luce, più sopra da noi toccata (1): il color bianco riceve dalla forma del prisma quella scomposizione che lo sparte in sette colori: così le sensazioni nel nostro spirito prendono tutte le forme dello spirito stesso, e si cangiano in oggetti esterni che ci sembrano poi cose da noi diverse ed al tutto indipendenti.

Questa maniera di vedere lo spirito umano, da un lato concede troppo poco d'innato, come abbiamo veduto parlando di Reid; ma dall'altro dà al medesimo spirito innata una energia creatrice del mondo esteriore, soggetta però a leggi inesorabili, colle quali nello stesso tempo ch'ella emana continuamente da sè il mondo, involge insieme se medesima in una profonda, inestricabile, necessaria illusione, ed in una fatalità orrenda onde non può più uscire che mediante una illusione nuova, pur necessaria, pure fatale (2).

(1) Facc. 89.

(2) Se si unirà insieme questo risultato ultimo della filosofia kantiana co' sistemi che ho confutati nel *Saggio sulla*

ARTICOLO XXX.

CONCLUSIONE.

Noi abbiamo posto Reid nel novero di quelli che misero troppo poco d'innato nello spirito umano: Kant nel novero di quelli che ammisero

Speranza (*Opuscoli Fil.* Vol. II) e nella *Breve esposizione della filosofia di M. Gioja*, (ivi); sistemi che mettevano per base della felicità umana una continua illusione; si vedrà quanto è degna di riflessione la storia della sapienza dell'uomo abbandonato a se stesso! In poche parole: l'uomo comincia promettendosi la scoperta della verità: non c'è vero recondito che alle sue investigazioni non si riveli. Intanto mormorano le passioni timorose, non forse loro sia vietata la dolcezza inebbriante de' sensi. L'uomo confidente le rassicura; promette loro che la verità stessa che se ne va a scoprire, autenticherà tutti i sensibili godimenti: s'affida, così promettendo, ad un risultato che ancora non conosce; ma che tiene in vista come quello che dee dirigerlo in tutte le sue investigazioni. Intanto la verità non si piega alle intenzioni di una tale filosofia. Questa allora se ne sdegna: fatti tutti gli sforzi per persuadere la verità a servire al suo scopo, usate con lei tutte le destrezze e le lusinghe, minacciatala di dichiararla inumana, barbara, crudele se non si riconcilia cogl'impeti e cogli istinti dell'umana natura degenerata, che pur ricusa riconoscersi tale; che fa ultimamente la filosofia? torna seriamente sopra se stessa, e medita a' casi suoi, trista di non aver potuto espugnare la verità, di non aver potuto corromperla, o trovare un sistema vero, che escludesse l'ordine de' godimenti e sostituisse alla giustizia la

troppo, sebbene il sistema di questo sia uno sviluppo del sistema di quello.

voluttà. Ella si ridice allora: non vanta più, come a principio, di andare al sicuro conquisto della verità: l'invenzione della verità non doveva essere il suo scopo: si era ingannata a proporsi ciò: ella torce la strada sua: fatta più accorta, e più prudente, vi dice allora, che prima inesperta peccava di temerità: tutta modesta ora non ha altro scopo che quello d'insegnare agli uomini a dubitare: il dubbio così sostituito alla verità, tranquilla le passioni sommosse contro l'impresa temeraria a cui prima la filosofia proclamava di dedicarsi. Per la nuova strada del dubbio, più felice è il suo viaggio. In vece di occuparsi ad edificare, intende a distruggere quanto mai possa turbare i desiderii del cuore umano insaziabile delle voluttà della vita: e coi progressi del dubbio, vanno d'un passo quelli della libertà disfrenata, ove s'allarga l'umana concupiscenza. La filosofia del dubbio, esitante essenzialmente ed irrequieta come la concupiscenza medesima, a nulla più tende che alla piena sua perfezione: essa consiste nel passare dal dubbio alla illusione: questa è priva dell'incerto che si mescola sempre al dubbio: non la verità, nè più il dubbio, ma l'illusione che rende l'uomo beato nell'abbondanza di quanto brama il suo cuore, tale debb' essere lo scopo vero di una umana e tutta soave filosofia. Ma l'illusione non appaga ancora interamente: unisce un secreto rimprovero contro all'uomo che cerca d'illudersi fatto essendo pel vero. I progressi della filosofia sono rivolti a torre all'uomo anche questa molestia: e l'ultimo suo risultato dice che l'illusione non è l'effetto della volontà dell'uomo, sicchè questi aver ne debba un rimorso: l'illusione gia è l'effetto necessario della umana natura: la natura del cuore dell'uomo cerca necessariamente e providamente d'illudersi, perchè vuole in tal modo bearsi: la natura della mente umana è co-

La ragione di ciò si è che Reid effettivamente non si avvide delle conseguenze kantiane, e che pose d'innato un solo istinto a giudicare l'esistenza de' corpi: non accorgendosi che, ciò accordato, non si potea più fermarsi qui: convenia venire a ciò a cui Kant venne certo coraggiosamente, perchè l'uomo ha bisogno di coraggio ad assumere di convincere di menzogna la natura stessa delle cose.

struita tutta per forma ch'ella sia il fonte d'una universale, d'una irreparabile illusione: nè la verità esiste più per lei: la sola illusione è l'oggetto della stessa intelligenza. Così la filosofia non può sciogliere il problema " come l'uomo può „ da se felicitarsi in questa terra „ senza terminare ad un risultato tanto tristo, tanto assurdo, tanto furioso quale è quello di dichiarare menzognera la propria natura, la natura di tutte le cose, menzognero tutto ciò che esiste, impossibile perciò stesso che esista. Convien pervenire al nulla perfetto anzi che la umana temerità consegua di soddisfare ai suoi bisogni essenziali senza di Dio.

CAPITOLO IV.

QUALI PASSI FECE LA FILOSOFIA PER OPERA DI PLATONE, LEIBNIZIO E KANT, E QUALI A FARE LE RIMANGONO.

ARTICOLO I.

EPILOGO DE' TRE SISTEMI.

Platone, Leibnizio e Kant hanno conosciuto più o meno la difficoltà che si trova nello spiegare il fatto delle idee.

Quelli a cui questa difficoltà rimase occulta, de' quali ho parlato nella Sezione precedente, quanti meriti abbiano in tutte l'altre parti della filosofia, non possono però giammai aspirare ad un posto fra coloro che tentarono e produssero innanzi la soluzione di questo problema particolare dell' origine delle idee. Bensì nella storia della soluzione di un problema così importante e capitale hanno seggio cospicuo i tre filosofi soprannominati, che posero il nerbo del loro ingegno a spingere innanzi la scoperta di tale nobilissima verità.

Si può anche dire che la questione passando dalle mani dell' uno alle mani dell' altro abbia fatto un progresso continuo, ed ecco in che modo.

Abbiamo veduto che quando altri cerca di assegnare una cagione a de' fatti somministrati dalla sperienza, egli non dee recare in mezzo una cagione maggior dell' effetto; perocchè ella terrebbe in sè del soverchio: e che ove più cagioni si rappresentano allo spirito come atte egualmente a spiegare l'effetto che ci è proposto, hassi a riguardare per più verisimile quella che, idonea a spiegare l'effetto, è insieme minore o più semplice di tutte l'altre.

Ora i tre filosofi summentovati a spiegare il fatto dell'origine delle idee misero tutti qualche cosa d'innato, e bastava alla spiegazione che dare intendevano; ma nello stesso tempo anche del troppo ci misero e dell' arbitrario.

Ma i susseguenti vantaggiarono i primi in questo, che ciascuno restrinse il superfluo del suo predecessore; sicchè essi procedevano in sulla buona via e s'avvicinavano di mano in mano ai giusti limiti; e tutto mostrava che la filosofia nelle loro mani prendeva un avviamento verso la perfezione e la verità, cui ella avrebbe finalmente raggiunto se in sul cammino, prima di toccare il suo termine, oppressa da estrance e fatali sventure, non periva, non annullava se stessa (1).

(1) Il kantismo è l'ultima linea degli umani studj come la morte descritta da Orazio.

Leibnizio mise d'innato meno di Platone: poichè Platone mise innate le idee in uno stato di assopimento, e Leibnizio non volle che de' piccoli vestigi d'idee i quali avessero, secondo certa armonia, virtù di rilevarsi e rinforzarsi da se stessi (1).

Io ho già osservato che queste traccie d'idee non presentano alcun senso chiaro; e che tutto ciò che si può ammettere circa i diversi stati ne' quali le idee già formate sono in noi, non può essere che lo stato d'idee *non riflesse*, e d'idee *riflesse* (2).

Per altro il pensiero di Leibnizio, che immagina delle piccole ed insensibili percezioni dello spirito nostro, mostra assai chiaramente il bisogno ch' egli sentiva di trarre il troppo d'entro alla teoria di Platone, ammettendo d'innato meno di lui e di Cartesio; solo che non gli sovvenne poi altra maniera di scomporre le idee, e scernere la parte innata di esse, se non quella di immaginarle siccome prive di luce e di senso nel fondo dell'anima nostra.

Kant venne appresso e fu più felice: egli mise a profitto una divisione che, sebbene antichissima, pure era troppo negletta da' moderni: vo-

(1) Facc. 171.
(2) Facc. 160.

glio dire la divisione delle idee nella loro parte *formale*, e nella loro parte *materiale.*

Sentita che Kant ebbe l'importanza di questa distinzione, egli ritenne siccome innate (1) le sole *forme* delle idee, e lasciò all'esperienza de' sensi l'offerire la *materia* delle medesime. Questo pensiero fu ottimo; e quando lo si considera in relazione collo spirito della platonica filosofia, egli sembra esser la chiave colla quale penetrare nella intenzion di Platone non saputa forse da lui medesimo distintamente aprire e comunicare con esatte e coerenti espressioni (2).

In tal modo riducendo Kant ciò che v'avea d'innato nell'uomo alle pure *forme* delle cognizioni, egli venia a mettere nello spirito dell'uo-

(1) Facc. 245 e segg.

(2) Kant stesso prende il tuono d'interprete di Platone là dove tratta delle sue tre *idee* o concetti della ragione, e rispetto all'intelligenza della platonica filosofia fa l'osservazione seguente: " Piacemi solamente riflettere, qualmente non è ,, punto strano, sia nell'ordinario linguaggio, sia negli scritti, ,, che, paragonando fra loro i pensieri stessi emessi da qual- ,, che autore sul proprio argomento, lo si comprenda anche ,, meglio di quanto egli comprendeva se medesimo, per non ,, aver esso determinato bastevolmente il suo concetto, e ,, quindi ragionato più volte, se non anche pensato, in op- ,, posizione al proprio scopo ,, *Crit. della Ragion Pura*, *Logica, Dialett. Trascend. L. I*, *Sez. I,* secondo il volgarizzamento del Cav. Mantovani.

mo d'innato meno di tutti quelli che lo precedettero nell'aver inteso la necessità di ammettere qualche cosa d'innato nella mente, ed abbastanza tuttavia per una spiegazione completa del fatto delle idee e delle cognizioni umane (1).

(1) Il sistema delle *forme innate* (lasciando or qui la ricerca storica del modo onde le intendeva Kant, intorno a che io ho già esposto la mia opinione nel Capitolo dove ho esaminata la dottrina di questo autore) può essere concepito in due modi: 1.° o in tal modo, che lo spirito abbia innate le *forme* (che alla fine non sono che delle *idee generali ed astratte* alle quali si dà il nome di *forme* in relazione all'uso che se ne fa nell'intelligenza degli oggetti reali), a quel modo che Cartesio o Platone mise innate le idee; 2.° o in tal modo, che lo spirito posseda una tale virtù radicale, e così determinata, che all'occasione di concepire gli oggetti dell'esperienza de' sensi, egli emetta da sè e dia esistenza alle forme che prima non esistevano, congiungendole colla materia dall'esperienza sensibile somministrata: sicchè in tal modo egli generi di sè, senza seme per così dire, od anzi crei il proprio sapere intellettuale, e con ciò lo stesso mondo. Ora io qui non voglio fare osservare, se non che ove s'intendessero le *forme* in questo secondo modo, si metterebbe nello spirito nostro assai più che intendendole nel primo; e che perciò in questo secondo modo il sistema delle forme peccherebbe di superfluo, più che non farebbe inteso nel primo.

E non posso a meno di riferire circa il sistema delle *forme* inteso in questo secondo modo, alcune riflessioni di Antonio Genovesi in una sua lettera al Conti, dalle quali riflessioni si può vedere che il sistema di Kant in sostanza fu pensato in Italia, e confutato prima ancora che fossevi portato da oltre

Le *forme* messe da Kant nello spirito umano a spiegare il fatto delle cognizioni umane, furono diciassette: due del senso (interno ed esterno), dodici dell' intelletto da lui chiamate concetti puri o categorie, e tre della ragione a cui diede il nome d'idee.

Tutto questo novero di forme era troppo: il formale della ragione dovea esser troppo più semplice; egli non era giunto a far bene abbastanza la sottil divisione della materia dalla forma del sapere, e ad estrarre il puro formale senza lasciarvi annesso alcun che di materiale.

l'alpi. " Io concedo volentieri, dice il filosofo italiano, questa
,, produzione di *forme* di cose meramente possibili potersi fa-
,, re dalla sola natura dell'animo, ma niun uomo intenderà
,, giammai, che la mente la quale affatto ignora le cose esisten-
,, ti, che non ne trova in sè verun' orma, che non ne riceve
,, vestigio da cagioni esterne, se ne possa fare delle immagini
,, o delle forme e corrispondenti ad esse cose. No, io mi ci
,, perdo. Questa forza è ancora maggiore della creatrice: fi-
,, nalmente la creatrice non produce che ciò ch'ella inten-
,, de: questa produce forme di cose che non intende, nè
,, le produce di cose come possibili, ma come esistenti. Que-
,, sto è un bello indovinare, pare a me, non altrimenti che
,, un pittore, che pretende di averci fatto de' ritratti di co-
,, se, di cui egli non ebbe giammai idea. Più, questo è un
,, rivoltarci nel più tenebroso scetticismo, che si possa finge-
,, re circa l'esistenza delle cose corporee: è rinnegare tutta
,, l'evidenza de' sensi: è tradire il chiaro sentimento della
,, coscienza ,,.

Ora questa specie di chimica metafisica da me tentata mi dà per risultato che quelle forme kantiane non sono meglio gli elementi *formali* del sapere umano, che i quattro elementi d'*Empedocle* non sieno le sostanze semplici di cui tutti i vari corpi risultano: se non che come la chimica perfezionandosi ridusse l'acqua, la terra, il fuoco e l'aria, antichi elementi, ad un numero maggior di principj; così e converso la metafisica più felice porge in ultimo risultato delle sue analisi un numero assai minore degli elementi formali del sapere umano, anzi li riduce finalmente alla massima semplicità, ad un solo, *forma della ragione* (1).

(1) La moltiplicità delle *forme* dell'intelligenza e della scienza ha qualche cosa di assurdo in se stessa e di contraddicente. In vero se colla parola *intelligenza* io indico una cosa determinata, e non è un vocabolo incerto e che nulla di definito significa; se colla parola di *scienza* io esprimo qualche cosa che ha una essenza unica per modo che si possa distinguere da ogn' altra cosa; forz' è che l'*intelligenza*, e la *scienza* non abbiano che una *forma* sola: poichè è appunto quest' unica *forma* che le determina ad essere queste cose ciò ch' elle sono. La *forma* di una cosa è ciò che ne costituisce l'*essenza*, ciò che la fa essere ciò che è: ora una cosa non può aver più *essenze*, e perciò non può aver nè pure più forme: ciò sarebbe tanto contradditorio quanto il dire, che una cosa può essere molte cose, che una cosa può esser ciò che non è. Quello adunque a cui Kant dà il nome di

Kant adunque ammise ancor troppo d'innato: e come ciò gli successe veggiamolo un po' più distesamente; acciocchè questo ci prepari quel cammino nel qual noi dovremo entrare nella Sezione susseguente, ove, lasciato il ragionare delle altrui sentenze, io dovrò por mano a sciorre l'altro obbligo che mi rimane col lettore, quello di presentare a dirittura la *Teoria dell' origine delle idee* che a me sembra conforme alla verità.

ARTICOLO II.

CHE COSA HANNO DI SUPERFLUO LE FORME DI KANT, E COME SI RIDUCONO TUTTE AD UNA FORMA SOLA.

Kant descrive ed espone le sue forme dell'intelligenza umana colla più grande regolarità: una pel senso esterno, una pel senso interno: l'intelletto ne ha dodici precise, ma ciascuna si suddivide in tre: la ragione finalmente ne ha appunto tre nè più nè meno.

La regolarità che presenta la filosofia di Kant

forma, convien che sia qualche cosa di subordinato alla prima e vera forma dell' *intelligenza* e della *scienza*; saranno quelle di Kant delle forme relative e parziali; ma non quella forma che noi cerchiamo, che costituisce la natura della intelligenza, e che essendo forma pura non si moltiplica se non per l'unione con qualche cosa di estraneo e di materiale:

in tutte sue parti, sicchè sembra fatta colla squadra e col filo della sinopia alla mano, dee ragionevolmente chiamare l'attenzione dello studioso ad esaminare con maggior diligenza se quell'ordine così simmetrico, così ristretto sia conforme in questa parte alla natura, la quale suole esser nelle altre sue opere semplice e feconda in un modo tanto più liberale e grandioso della povera e presontuosa immaginazione umana.

Io non pretendo di far qui un esame minuto delle forme kantiane: sebbene egli abbia detto di dedurre le categorie rigorosamente dalle forme de' giudizj (il qual pensiero è sempre assai felice), tuttavia egli non attenne punto la sua parola: ma ci presentò la tavola delle categorie bella e fatta, e dandocela per cosa perfetta sulla sua autorità: conciossiachè in nessun luogo, che mi rammenti, egli toglie a dimostrare che dalle forme de' giudizj riesca il numero di quelle categorie a dodici appunto appunto, e assegnate a tre per tre con perfetta giustizia distributiva a ciascuna delle quattro forme fondamentali. Non avendo adunque Kant giustificata la deduzione simmetrica delle categorie, egli ci lasciò in dubbio altrettanto che Aristotele ch' egli a ragione censura (1),

(1) Nell' *Analitica trascendentale* L. I, cap. I, parla del *filo di guida per la scoperta di tutti i concetti puri dell' in-*

se quelle sieno perfettamente dedotte ed enumerate sì, o nò, cioè se sieno le uniche dodici classi del sapere umano, sicchè nulla di questo sfugga che in alcuna di quelle non debbasi necessariamente collocare, e dividere. Perciò egli sarebbe un discorso lungo ed inopportuno il fare una critica minuta di questa divisione, non meno arbitraria che le antiche, delle idee generali dell'umano intelletto.

Ciò che si vede a prima vista si è, ch'egli confonde talora la veste che le nostre idee ricevono dalla parola, colle idee stesse; e la medesima idea, perchè vestita diversamente, la raccoglie e classifica come fosse un'altra idea; il che gli serve alla simmetrica regolarità della divisione, come nella forma della *qualità* trovò la sottodivisione de' *giudizj infiniti*, i quali non sono già qualche cosa di diverso dai giudizj *affermativi* o *negativi* se non nella *veste* della parola (1).

telletto, e lo assegna nella natura del *giudizio*: ma dopo di ciò egli non deduce già le forme de' giudizj, ed i concetti intellettuali, ma li presenta in una tavola senza più; nè s'occupa punto a far vedere che è *necessario* che sieno dodici, e che non possono essere nè più nè meno, nè altri, nè in altro ordine da quello in che egli li presenta.

(1) Egli reca in esempio de' giudizj infiniti " l'anima non è mortale "; e pretende che questo giudizio differisca nella *forma* da quest' altro " l'anima è immortale ". Ora se

Medesimamente, egli sembra che ommetta delle idee che determinano le classi del sapere umano e che potrebbero aver posto nelle categorie, unicamente pel timore che queste non s'accrescano più del numero da lui stabilito, e non gli rompano la regolarità vagheggiata. Così la *quantità continua* o *intensiva* dovrebbe riporsi sotto la categoria di *quantità*, sotto cui non pone che la quantità discreta come quella che gli somministra appunto tre belle classi dell' *unità*, *pluralità* e *totalità*.

per *forma* s' intende la veste esterna delle parole, glielo concedo; ma in sè stessa la parola *immortale* è perfettamente sinonima di *non mortale*; e perciò non punto differisce nella *forma* interiore e concettiva di cui parliamo: perocchè le forme che nascono dall' uso delle parole, troppe sono, e null'altro son che apparenti, perciocchè è una forma sola della mente, in più modi esterni manifestata e vestita. Che se si prende un esempio in cui l'attributo negato non ha un solo opposto, siccome è *mortale*, che ha il solo opposto *immortale*; ma ha più opposti, come i colori (affermando per esempio che un oggetto non è *verde*, non vengo punto ad affermar ch'egli è rosso): questo caso è complesso, e racchiude due coppie di giudizj: prima coppia "non è verde", e il suo contrario "è verde"; seconda coppia "è rosso", e il suo contrario "non è rosso". Ridotti adunque i giudizj complessi ai semplici, non si possono dare che giudizj *affermativi*, o *negativi* (sia che si affermi e neghi con probabilità o con certezza), e la classe de' *giudizj infiniti* non è che una mistura di quelle due forme di giudizj, nè presenta alcuna forma nuova, ed originale.

Talora studia di conservare l'ordinata simmetria col far violenza a delle idee, per ridurle a quelle che hanno sortito l'onore di essere dichiarate *categorie*, come quando vuol ridurre la *verità* alla *pluralità*, e la *bontà* alla *totalità*; quasichè l'idea astratta del numero plurale potesse contenere in sè la nozione del *vero*, e l'idea astratta del *tutto* potesse contenere la nozione del *buono* (1).

(1) *Analitica trascend.* L. I, c. I, sezione III. Ecco come pretende che il detto scolastico *quodlibet ens est unum, verum, et bonum* sia già compreso nelle sue categorie di *unità, pluralità, totalità* " Questi pretesi predicati trascen-
,, dentali delle cose non sono altro che requisiti logici e note
,, di qualsiasi nostra cognizione, a cui sian fondamento le
,, categorie di *quantità*, cioè dell'*unità*, della *moltitudine*,
,, e della *università*. Solo che tali categorie che dovrebbonsi
,, prendere *materialmente*, come quelle che appartengono
,, alla possibilità delle cose stesse; furon prese solo in una
,, significazione *formale* come appartenenti a requisiti logici
,, della cognizione, e incautamente si fecero altrettante pro-
,, prietà delle cose stesse per sè considerate, mentre non
,, erano che note di ogni cognizione ,,.

In questo passo si può osservare come Kant stesso viene a confessare che le sue categorie non sono pure *forme*, ma hanno del *materiale* annesso.

Ciò che gl'impedì di fare la giusta divisione della *forma* dalla *materia* del pensare si fu l'aver presi gli oggetti del pensiero (in generale) come cose puramente *soggettive*, e in tal modo confusili coi *modi* del pensare. Avendo dunque ammessi gli oggetti del pensiero, come una emanazione del

In quelle ch'egli chiama *idee* della ragione e che sono le forme dell'assoluto, egli confonde

medesimo e nulla più, siccome sono i puri modi ossia le *forme*; egli prese ciò che a questi apparteneva appunto per *forme* del pensiero: a quel modo che fu tratto in errore Leibnizio, quando avendo fatto emanar dal fondo dello spirito tanto la cognizione degli universali, quanto quella delle cose reali, mescolò e confuse il mondo delle astrazioni con quello delle realtà (facc. 178 e segg.). Molto più accadde questo a Kant, che degli oggetti del pensiero, e delle forme di esso fece una cosa sola, e volle che uscisse dall'animo nostro non pur ogni cognizione, come Leibnizio, ma il mondo stesso che alla cognizion tutto ridusse e restrinse.

Per altro quanto è misero il modo ond' egli pretende che nella *pluralità* stia il concetto della *unità*! Quest' è, egli dice, perchè " quante *più* sono le conseguenze vere di ,, un dato concetto, tante più sono le note della verità sua ,, oggettiva ,, (*Anal. trasc.* L. I, c. I, sez. III): quasichè le *note* della verità, sieno lo stesso della *verità stessa*; ovvero la *pluralità* non possa trovarsi altresì nel numero delle conseguenze false. La *pluralità* è un loculo, per così dire, privo al tutto d'oggetto; mentre la *verità* determina e fissa pur qualche oggetto reale fra tutte le cose (vere e immaginarie) che sono *più*. Parimente è troppo meschina stiracchiatura quel voler ridurre il *buono* alla *totalità*: quasichè l'idea di un *tutto* offerisse ancora l'idea della bontà di questo *tutto*. Ma quando anche l'offerisse, le due idee di *tutto* e di *buono* diverserebbero in fra loro sempre come due enti di ragione, e non converrebbe confonderli insieme e farne un solo. Non è cosa che faccia sragionare sì bassamente quanto l'amore stemperato del proprio sistema: questo parmi quello che rende talora l'ingegno forte di Kant più fiacco e povero di quel d'un fanciullo.

ciò che è *assoluto* veramente come è Dio, con ciò che è assoluto relativamente come è l'anima *umana*, e l'*universo*: sicchè tutte le idee dell'assoluto, si debbono ridurre finalmente ad una sola indivisibile, cioè all'idea dell'*ente degli enti*, a Dio.

In tal modo le tre *idee* o *forme* della ragione di Kant si riducono ad una sola, cioè all'idea di Dio.

Ma l'idea stessa di Dio considerata come *forma* della ragione siccome Kant la presenta, rimanesi equivoca.

Perciocchè Iddio o si prende per un essere sussistente, o unicamente per una pura idea della mente nostra che immagina come possibile ed altresì necessaria, per soddisfare se stessa, una specie d'ipotesi della causa ultima.

Questa causa ultima come una pura idea necessaria alla mente per soddisfarsi non è punto ciò che si chiama Dio; e quindi Kant parlando di Dio nella Critica della Ragione pura, come un prestigiatore adopera un vocabolo venerando al genere umano in un senso diverso dal comune per ingannare il suo lettore coll'abuso delle parole, e cansare da sè il titolo obbrobrioso di Ateo (1).

(1) Dio nella Ragion pura di Kant non si prende che come un tipo nella mente nostra di un essere perfettissimo:

E veramente ove si pigliasse Iddio come un essere reale, egli non potrebb' essere forma naturale, quaggiù in questa vita, della nostra ragione, senza essere insieme materia del nostro pensare; perciocchè noi non possiamo che pensare Dio secondo le similitudini tolte dagli esseri finiti che noi sperimentiamo; e la forma della nostra ragione quaggiù è un essere, una regola astratta, per la quale perveniamo, giudicando, a conoscer gli esseri. La *forma* adunque del saper nostro accomunar si deve a tutti gli oggetti della cognizione, e non può essere alcuno di essi.

Ciò posto, veggiamo che cosa v' ha di generale e di formale nell' idea di una prima causa, che è l'idea kantiana di Dio.

Nell' idea della prima causa, analizzandola, si trovano due altre idee più elementari che entrano a formarla; cioè 1.° l'idea di causa in generale, 2.° l' idea della causa di tutte le cause, o del tutto.

Ora la causa del tutto non si ritrova se non mediante l'applicazione dell' idea di *causa* in generale al tutto.

L' idea di causa contiene il principio " ogni ,, avvenimento dee aver la sua causa ,,.

un ideale: un esemplare: senza che nulla possiamo conchiudere circa la sua reale ed oggettiva esistenza.

L'applicazione di questo principio al complesso di tutti gli avvenimenti (all'universo) porta la proposizione " il complesso del tutto finito ,, (l'universo) dee aver la sua causa ,,.

Questa proposizione non è che una conseguenza del principio : nel principio si contiene come in germe : questa conseguenza non presenta adunque nessuna nuova *nozione* che informi la nostra mente , diversa dalla *nozione* di causa in generale : l'idea dunque di una causa prima non può essere una forma originaria della umana mente , diversa dalla nozione di *causa in generale*.

Ma l'idea di *causa* in generale è già annoverata da Kant fra le dodici categorie.

Nessuna adunque delle tre idee della ragione di Kant può chiamarsi veramente forma della nostra intelligenza. Kant confuse in esse ciò che appartiene all' *oggetto* del pensare , con ciò che appartiene alla *forma* del pensare stesso.

Mettiamo ora ad esame le dodici categorie che Kant chiama forme dell'intelletto ; e le due forme del senso interno ed esterno , e veggiamo se tutte sieno veramente forme primitive ed originarie della nostra intelligenza come il filosofo critico pretende.

Io osservo primieramente che le dodici categorie di Kant non possono aspirare tutte allo stes-

so posto per modo, che ciascuna sia indipendente dalle altre, e così di suo genere proprio sicchè ridur non si possano e schierare le une sotto le altre come classi minori sotto classi maggiori.

Togliamo la forma di *modalità*; ella ha subordinate le tre categorie di *possibilità*, *esistenza*, e *necessità.*

Ora mettiamo con questa forma a confronto l'altre tre, cioè le forme di *quantità*, *qualità*, e *relazione.*

Io concepisco benissimo un ente *possibile*, od *esistente*, senza che io sia obbligato di sapere *quanto* sia, *quale* sia, e che *relazioni* egli abbia.

Il mio intelletto in questo caso è condizionato dalla legge di dover pensare un tale ente o come *possibile* , o come *esistente*, o come *necessario*: ma non è punto necessitato dopo di ciò di vestire l'oggetto del pensiero delle forme di *quantità* , *qualità* e *relazione.*

Se dunque si può dare un atto del mio intelletto senza bisogno delle tre forme di *quantità*, *qualità* e *relazione*; vuol dire che queste non sono le forme *essenziali* e *necessarie* del mio intelletto: non sono quelle forme che informano e costituiscono nella sua propria natura l'operazione intellettuale: e che quindi esse non sono le

forme del mio intelletto che noi cerchiamo; perciocchè noi cerchiamo quelle forme per le quali l'intelletto è intelletto, e per le quali l'operazione intellettuale esiste, le forme insomma che formano il termine prossimo, essenziale, necessario dell' atto intellettuale.

Laonde la forma della *modalità* è indipendente dalle forme di *quantità*, *qualità*, e *relazione*: sicchè l'intelletto con quella sola *forma* della modalità può fare qualche atto suo anche senza bisogno di queste.

All' incontro noi non possiamo pensare il *quanto*, il *quale*, o le *relazioni* di un oggetto, se questo oggetto noi non l'abbiamo pensato prima, o come *possibile*, o come *esistente*.

Quindi tutte le tre forme della *quantità*, *qualità*, e *relazione* dipendono dalla forma della *modalità*, che è superiore a quelle tre, le quali solo mediante questa e dopo questa possono aver luogo nel nostro intelletto.

Noi possiamo adunque conchiudere con sicurezza che le tre prime *forme* di Kant, cioè la *quantità*, *qualità*, e *relazione*, non possono considerarsi siccome forme *originarie* ed *essenziali* del nostro intelletto; perciocchè si può concepire l'esistenza e l'operazione dell' intelletto, senza pensar punto ad esse.

Questo si vede ancora per un' altra ragione. È egli necessario che ogni oggetto abbia un *quanto* ed un *quale* determinato?

L'affermarlo risolutamente, come fa Kant, è per lo meno far fare alla ragione critica un atto di baldanza e di temerità più che dogmatica, e attribuirle di poter decidere in questo modo una questione che è impossibile di così definire all'umana ragione.

Se Kant ci avesse detto " Il dire che ogni oggetto possibile dee esser fornito di un *quanto* e di un *quale* determinato soverchia le forze della ragione, perchè a dir ciò si converrebbe di esaminare tutti gli oggetti possibili, e dovremmo altresì entrare in investigazioni intorno all' essere infinito di cui noi non abbiamo una positiva e adeguata idea,,; egli avrebbe con questo mostrato almeno un po' di modestia filosofica, vera o certo apparente: avrebbe mostrato qualche coerenza con sè medesimo, che nulla ha che più gli garbeggi ed arrida quanto il poter criticare la ragione, e l'inveire contro i filosofi chiamati da lui dogmatici per ischerno, cioè contro tutti quelli che qualche cosa ammetton di certo oggettivamente. Ma avendo egli proferita sentenza sull' argomento di cui parliamo, avendo posto la *quantità*, e *qualità*, fra le *forme* primigenie dell' umano intellet-

to, quasichè egli nulla pensar possa senza di queste; venne con ciò a dar prova di manifesta temerità, e a mostrare ignudo il volto della critica dottrina, trattale incautamente la maschera della filosofica bacchettoneria.

Conchiudasi adunque che se fra le forme kantiane se ne può ritrovare alcuna che meriti il titolo di *forma originaria* dell' intendimento umano, sicchè lo informi ed informi la cognizione che dall' intelletto procede, questa non può cercarsi che nella *modalità*: veggiamo dunque se in questa nulla si contiene di ciò che cerchiamo.

Primieramente osservo che ov' io penso e giudico che qualche cosa *esiste*, io non vengo con quest' atto necessariamente a perfezionare la mia *idea* della cosa esistente.

E veramente io posso avere un' *idea* perfetta quanto si voglia di un oggetto, senza che necessariamente l'oggetto *esista*.

Adunque il giudicare che esista la cosa di cui io ho l'idea, è un atto essenzialmente diversa da quello col quale il mio intelletto ha e contempla l'*idea della cosa*: quel giudizio non aggiunge nulla alla mia *idea*, nessuna nozione nuova informa per essa la mia mente.

Adunque l'*esistenza* reale ed esterna, oggetto del mio giudizio, non può essere nessuna *for-*

ma originaria del mio intelletto: poichè nel mio intelletto, della cosa non c'è che l'*idea*, e questa non si accresce nè diminuisce, nè soffre alcuna alterazione dalla sussistenza o non sussistenza della cosa medesima.

La *forma* dunque dell'intelletto non può essere che un'*idea*, e non la sussistenza della cosa: quindi delle tre categorie di *possibilità*, *esistenza* e *necessità*, quella di *esistenza* considerata come cosa a parte dalle altre due, non può essere in alcun modo una forma originaria ed essenziale del nostro intendimento.

Veggiam adunque se abbiano il carattere di forme originarie ed essenziali dell' intendimento le due altre di *possibilità*, e di *necessità*.

L'idea di una cosa qualunque (in quanto non ha ripugnanza interna) è ciò che si chiama la *possibilità* logica della cosa.

Or certo, è impossibile fare un atto qualunque dell'intelletto senza la forma della *possibilità*.

Ma quando io penso la *possibilità* di una cosa, sono io anche obbligato a pensare esplicitamente la *necessità* assoluta della medesima? No certamente.

La *necessità* dunque non può essere *forma* originaria e primitiva del mio intendimento, per-

chè essa non è l'oggetto e termine suo universale ed immutabile.

Resta dunque a conchiudersi che di tutte le dodici forme kantiane, il carattere di forma dell'umano intelletto non l'ha se non una sola, la *possibilità*. Perciò veggiamo un poco questa che cosa sia.

Abbiamo detto che la *possibilità* di cui parliamo è l'idea di una cosa qualunque. In vero la possibilità dee esser sempre pensata di una qualche cosa; perciocchè non si pensa la possibilità di un nulla.

La *possibilità* dunque è indisgiungibile da un qualche cosa; sebbene però ella trovar si possa unita a un qualche cosa qualunque.

Perchè dunque noi pensiamo la *possibilità* non è necessario che questo qualche cosa sia determinato ad un genere, ad una specie, o ad uno individuo: ma basta che sia un qualche cosa, un ente indeterminato perfettamente.

L'idea dunque (la possibilità) dell'ente indeterminato è l'unica forma dell'umano intelletto originaria ed essenziale.

Ora veggiamo come tutte le nove prime forme dell'intelletto di Kant a questa sola, come a loro principio formale, si riducono, e come le altre due categorie della *modalità*, la *esistenza*

e la *necessità*, non hanno nulla di formale, o sono elementi in questa già contenuti: cominciamo da queste.

Se per esistenza s'intende l'idea dell'esistenza della cosa *in generale*, questa è racchiusa nell'idea dell'*ente indeterminato*.

Se per esistenza s'intende l'attuale sussistenza dell'oggetto, questa non è che l'oggetto della facoltà di giudicare, e non aggiunge nessuna forma all'intelletto.

La *necessità* si trova analizzando la *possibilità*; perocchè ciò che è *possibile*, è tale *necessariamente*. In tal senso la necessità è compresa pure come in germe nell'*idea dell'ente in universale*.

Ma se per *necessità* s'intende un *ente necessario*, conviene dir di questo ciò che si è detto dell'*attuale sussistenza* degli oggetti in generale.

Ridotte alla sola forma dell'*idea dell'ente in universale* le tre categorie della *modalità*, veggiamo come si riducano a quella stessa forma le tre che si comprendono sotto il titolo della *relazione*, cioè quelle di *sostanza*, di *causa* e di *azione*.

Io ho già dimostrato che tutto ciò, che v'ha d'intellettuale nelle idee di *sostanza* e di *causa*, non è appunto che l'idea di *esistenza*, o dell'ente

in universale (1). Se dunque Kant ripose la *sostanza* e la *causa* fra le categorie o forme essenziali ed originarie dell' umano intelletto, non fu se non perchè non ispinse abbastanza avanti l'analisi di queste, da scoprire ciò che in esse era pura forma.

Rispetto poi all' idea di *azione*, conviene osservare che non solo l' intelletto percepisce l'*azione*, ma ancora il *senso* la percepisce, esperimentandola.

Or non può mettersi già fra le categorie l'*azione particolare* in quanto è percepita dal senso; ma solo l'*azione* percepita dall' intelletto, o, che è il medesimo, il *concetto dell' azione*.

Ma come egli avviene che l'*azione particolare* percepita dal senso si fa *universale* quando ella diventa l'oggetto dell' intelletto? Ciò avviene per la virtù che ha l'intelletto di considerare l'azione particolare sperimentata dal senso come *possibile* a ripetersi un numero indefinito di volte. È dunque l'aggiunta della *possibilità* quella che rende l'azione un *concetto universale*. Il medesimo dite quando io astraggo ciò che costituisce la natura

(1) L'analisi dell' idea di *sostanza* è nel Vol. I, facc. 33 e segg.; l' analisi dell' idea di *causa* è in questo Volume facc. 291 e segg.

dell' azione in generale, e lascio di considerare le particolarità delle diverse specie di azione.

Il concetto adunque di azione sottomesso all' analisi trovasi che non è tutto pura forma dell' intelletto, ma ch' egli è composto 1.° d' un elemento *materiale*, in quanto si riferisce alle azioni sperimentate dal nostro senso, 2.° e da un elemento *formale*, in quanto il nostro intelletto aggiunge la forma della *possibilità*, e così astrae ed universalizza le azioni particolari.

Adunque ciò che v' ha di formale nell'idea dell' *azione* non è che la *possibilità*, o sia l'idea dell' ente in universale.

Con una simile analisi noi potremo ridurre alla forma dell' ente in universale la *quantità*, e la *qualità* di Kant; col separare cioè da esse ciò che v'ha di *materiale*, e ritenere solo ciò che v'ha di *formale* : ma sì fatta analisi ci da per ultimo risultato che niente hanno in sè que' concetti di formale se non l'idea di *possibilità*, o, che è il medesimo, dell' ente in universale.

E in vero, anche gli oggetti del mio senso hanno una certa *quantità*, ed una certa *qualità*. Ora la *quantità* e la *qualità* percepita dal mio senso non è menomamente la forma del mio intelletto. La *quantità* adunque e la *qualità* che è concetto, e secondo Kant, anche forma del mio

intelletto, non è la quantità e qualità particolare: ma la quantità e la qualità considerata in universale.

Ora, ripetendo lo stesso discorso fatto relativamente al concetto di *azione*, onde si forma la *quantità*, e la *qualità* in universale? Quando io penso una quantità particolare, e la penso insieme come puramente *possibile*, io con ciò solo la ho resa *universale*. Che se in questa idea di quella quantità possibile, io astraggo i caratteri che la specificano, e così la generalizzo, ho in questa idea la quantità in genere.

La *quantità* dunque o la *qualità* non è oggetto del mio intelletto di natura sua, come fosse da sè forma del medesimo; ma ell'ha bisogno per divenir tale, d'essere informata da un'altra forma: e la forma che l'intelletto mio le aggiunge è appunto la *possibilità*.

La *quantità* e la *qualità* sono adunque per sè *materia*, ed è il mio intelletto che, informandole le rende un suo *concetto*.

Questo *concetto* adunque della quantità e della qualità analizzato non ha null'altro di formale in sè, se non l'*idea di possibilità*, o *di ente in universale*.

Così le dodici forme di Kant ad una sola pura e vera forma si riducono.

Ma a questa unica forma si riducono finalmente anche quelle che Kant chiama forme del senso esterno ed interno, cioè lo *spazio* ed il *tempo*.

In vero lo *spazio* ed il *tempo*, che Kant dichiara per *forme*, non è già lo *spazio* ed il *tempo* soggetto all'esperienza; è quello *spazio* e quel *tempo* indeterminato e puro, che noi possiamo sempre immaginare uniforme, e senza limite alcuno.

Ora coll'analisi di queste idee dello spazio e del tempo, esse si risolvono finalmente in due elementi, cioè 1.° nello spazio e tempo sperimentato 2.° e nel pensiero della *possibilità* di uno spazio e di un tempo ripetuto ed ampliato indefinitamente, vuoto di cose e di avvenimenti: *possibilità* che di natura sua è uniforme e priva di limiti.

Ciò che v'ha di formale adunque anche in queste due forme del senso interno e del senso esterno non è che la *possibilità*, o sia l'idea dell'*ente indeterminato*.

Concludiamo: la mente umana non ha nessuna forma *determinata* innata, e le diciassette forme di Kant non hanno alcun vero fondamento, e sono interamente superflue a spiegar l'origine delle idee.

All'incontro la mente umana ha una sola

forma indeterminata, e questa è l'*idea dell'ente in universale*.

L'idea dell'ente in universale è pura forma, e non ha seco congiunto nessun elemento materiale: essa è così semplice e poca cosa, che non si può semplificare più oltre, nè immaginare nulla di meno che possa esser atto a informare le nostre cognizioni.

E veramente egli è impossibile immaginare un atto qualunque della mente, che di questa forma non abbisogni, e per essa non si naturi e s'informi; sicchè tolta via l'*idea di un ente in universale*, è reso impossibile il sapere umano e la mente stessa.

Laonde ridotto in tal modo quanto vi può esser d'innato nella mente dell'uomo, al *menomo* possibile; non mi resta ora che a mostrare come questo poco sia tuttavia sufficiente a spiegare completamente l'origine di tutte le nostre idee: il che vorrà essere l'argomento della Sezione seguente.

FINE DEL SECONDO VOLUME.

INDICE

DEL SECONDO VOLUME.

SEZIONE QUARTA. *Teorie false per eccesso, cioè perchè assegnano alle idee una cagione soverchia* . . . facc. 3

CAPIT. I. *Platone e Aristotele* 4

ARTIC. I. *Difficoltà del problema dell' origine dell' idee proposta da Platone* . . . ivi

ARTIC. II. *Soluzione platonica della difficoltà*. 8

ARTIC. III. *La difficoltà veduta da Platone è nella sostanza la difficoltà stessa da me proposta* 13

ARTIC. IV. *Il sistema di Platone vale a sciorre la difficoltà proposta, ma insieme pecca di superfluo* 21

ARTIC. V. *Aristotele fa osservare l'inesattezza del ragionamento di Platone* . . . 29

ARTIC. VI. *Nel ragionamento di Platone rimane qualche cosa di solido* . . . 34

ARTIC. VII. *Sembra che Aristotele non dia una spiegazione sufficiente degli universali* 37

ARTIC. VIII. *Aristotele non sembra aver marcato abbastanza, in alcuni luoghi del-*

le sue opere, la distinzione fra il senso e l'intelletto 43

ARTIC. IX. *Giusta la parafrasi di Temistio, Aristotele non avrebbe conosciuta abbastanza la natura dell' universale.* . 55

ARTIC. X. *Giudicare è più che percepire l'universale* 58

ARTIC. XI. *Assurdità della dottrina esposta da Temistio* 60

ARTIC. XI. *Contraddizione in due sentenze di Aristotele* 70

ARTIC. XII. *Mostrasi che gli scolastici sentirono la difficoltà accennata da una distinzione che inventarono per ischermirsene: esame della medesima.* . . 73

ARTIC. XIII. *Come l'intelletto agente d'Aristotele spieghi l'origine degli universali* 80

ARTIC. XIV. *Aristotele vuole che l'intelletto dia la propria forma a ciò che percepisce: questo, rimossa dall' intelletto ogni idea innata, è il fondamento dello scetticismo moderno.* 86

ARTIC. XV. *Contraddizione aristotelica* . . 89

ARTIC. XVI. *Nel sistema esposto l' intelletto opererebbe ciecamente: assurdità di ciò* 91

ARTIC. XVII. *Cenno in Aristotele della vera dottrina.* 93
ARTIC. XVIII. *Spiegazione del cenno che dà Aristotele della vera dottrina* . . . 96
ARTIC. XIX. *Aristotele riconosce che l'intelletto porta seco innato un lume, come attesta il senso comune* 97
ARTIC. XX. *Gli Arabi volendo rigorosamente sostenere che nulla v'avea d'innato nell' uomo, caddero nell' error d' ammettere l'intelletto agente fuor dell' anima umana.* 102
ARTIC. XXI. *S. Tommaso confuta l' errore degli Arabi* 106
ARTIC. XXII. *Merito di Aristotele nell' aver conosciuto che è necessario un atto primitivo innato nel nostro intelletto* . . 107
ARTIC. XXIII. *Spiegazione di Egidio degli abiti indeterminati accennati da Aristotele siccome innati nell' uomo.* . . 117
ARTIC. XXIV. *Conclusione sopra Aristotele.* 119
ARTIC. XXV. *Due specie di dottrina in Platone.* 120
CAPIT. II. *Leibnizio* 136
ARTIC. I. *La difficoltà nella spiegazione delle idee fu veduta da Leibnizio* . . . *ivi*
ARTIC. II. *L'analisi delle potenze in genere,*

e non l'analisi particolare della potenza intellettiva condusse Leibnizio alla cognizione della difficoltà 143

ARTIC. III. *Leibnizio vede imperfettamente la difficoltà perchè la deduce da principj troppo generali* 148

ARTIC. IV. *Soluzione leibniziana della difficoltà* 150

ARTIC. V. *Come le idee innate di Leibnizio possano venir tutte successivamente ad uno stato luminoso* 155

ARTIC. VI. *Merito di Leibnizio in questa questione* 158

ARTIC. VII. *Leibnizio ammise d'innato meno di Platone* 171

ARTIC. VIII. *Ciò che Leibnizio ammette d'innato è più che non bisogna a spiegare il fatto delle idee* 172

ARTIC. IX. *Altri errori della teoria leibniziana* 175

ARTIC. X. *Conclusione sulla teoria leibniziana* 185

CAPIT. III. *Kant* 187

ARTIC. I. *Kant ammette senza esame il principio lockiano dell' esperienza* . . . *ivi*

ARTIC. II. *Kant nell' opposizione che fece a Locke immitò Leibnizio* 192

ARTIC. III. *Due specie di cognizione, l'una* a priori, *l'altra* a posteriori, *ammesse da tutte le scuole filosofiche* 194
ARTIC. IV. *Caratteri della cognizione* a priori, *e della cognizione* a posteriori . . . 200
ARTIC. V. *Hume toglie via una parte delle cognizioni* a priori, *e trae di ciò il scetticismo* 210
ARTIC. VI. *Nessuna parte della cognizione* a priori *si può spiegare co' sensi* . . . 218
ARTIC. VII. *Come si tentò di confutare lo scetticismo di Hume* 228
ARTIC. VIII. *Come si avrebbe dovuto confutare lo scetticismo di Hume* . . . 231
ARTIC. IX. *Reid rigetta il principio lockiano e riconosce il fatto delle cognizioni* a priori 234
ARTIC. X. *La teoria di Reid non evita lo scetticismo* 239
ARTIC. XI. *Kant dal principio di Reid cava il suo scetticismo, come Hume avea cavato il suo dal principio di Locke.* 244
ARTIC. XII. *Dottrina di Kant: distinzione fra la forma e la materia delle nostre cognizioni.* 245
ARTIC. XIII. *In che modo Kant cerca di evitare la taccia di idealista* 251

ARTIC. XIV. *In che modo Kant cerca d'evitare la taccia di scettico* 252
ARTIC. XV. *Errore fondamentale del criticismo* 257
ARTIC. XVI. *Altro errore del criticismo* . . 264
ARTIC. XVII. *Obbiezione disciolta* 268
ARTIC. XVIII. *Merito filosofico di Kant: egli vide che il pensare non era che un giudicare* 274
ARTIC. XIX. *Kant vide assai bene la difficoltà di assegnar l'origine delle cognizioni umane* 276
ARTIC. XX. *Distinzione fra' giudizj analitici e sintetici* 278
ARTIC. XXI. *Come Kant pose il problema generale della filosofia* 280
ARTIC. XXII. *È egli vero che l'uomo fa de' giudizj sintetici* a priori? 287
ARTIC. XXIII. *La proposizione " ciò che avviene dee avere la sua causa ,, è ella un giudizio sintetico* a priori *nel senso di Kant?* 291
ARTIC. XXIV. *Mancamenti nella maniera onde Kant propose il problema generale della filosofia* 300
ARTIC. XXV. *Si prosegue a mettere in chiaro il problema generale della filosofia.* 303

ARTIC. XXVI. *Se i giudizj primitivi mediante i quali si formano le idee, sieno sintetici nel senso di Kant* 306

ARTIC. XXVII. *In che modo Kant sciolse il problema generale della filosofia* . . . 319

ARTIC. XXVIII. *Kant non conobbe tuttavia la natura della percezione intellettuale.* 325

ARTIC. XXIX. *Kant ammette nello stesso tempo troppo poco, e troppo d'innato nella mente umana.* 327

ARTIC. XXX. *Conclusione* 329

CAPIT. IV. *Quali passi fece la filosofia per opera di Platone, Leibnizio e Kant, e quali a fare le rimangono.* . . . 332

ARTIC. I. *Epilogo de' tre sistemi.* ivi

ARTIC. II. *Che cosa hanno di superfluo le forme di Kant, e come si riducono tutte ad una forma sola* 339

NIHIL OBSTAT.

Fr. Antonius Franc. Orioli Or. Min. Conv.
Censor Theol.

NIHIL OBSTAT.

J. B. Pianciani S. J. Cens. Philos.

IMPRIMATUR.

Fr. Ios. Maria Velzi Sac. Pal. Apost. Magister.

IMPRIMATUR.

J. Della Porta Patr. Constantinop.
Vicesg.